Das Problem der menschlichen Philosophie bei J. G. Herder

Friedrich Knorr
aus Neustadt bei Coburg.

1930

Das Problem der menschlichen Philosophie bei J. G. Herder.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der Philipps-Universität zu Marburg

vorgelegt von

Friedrich Knorr

aus Neustadt bei Coburg.

Marburg 1930.

Druck: A. Roßteutscher, Coburg.

Als Dissertation angenommen am 24. Juli 1929.
Berichterstatter: Herr Professor Dr. E. Frank.
Tag der mündlichen Prüfung: 24. Juli 1929.

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meiner Tante Marie Dufft
in Dankbarkeit und Verehrung.

Inhalts-Verzeichnis

Seite

Vorwort 8

Einleitung 9

I. Das Problem der „menschlichen Philosophie“ entwickelt aus der Erkenntnisfrage 21

Methodische Vorbemerkung 21

1. Das Erkenntnisproblem in der „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ 25

2. Das Erkenntnisproblem in der Bückeburger Schrift: „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“ 35

3. Das Erkenntnisproblem der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ 67

II. Herder und die spekulative Metaphysik 77

III. Herder und Kant 84

IV. Die „menschliche Philosophie“ als philosophische Anthropologie . 143

Zusammenfassung und Ausblick 159

Literaturverzeichnis 163

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41554401_0009

Ich stelle mir vor, daß ich durch diese Schrift mit Menschen spreche, die eben ein solches Gefühl an Menschlichkeit haben wie ich: und welche Philosophie, mein Leser! wird dir angenehmer sein, die in der Welt umherirrt und sich vergißt, oder die Freundin deiner Natur...

Herder.

Vorwort.

Diese Arbeit ist dem Wunsche entsprungen, einen bescheidenen Beitrag zur Klärung der philosophiegeschichtlichen Stellung J. G. Herders zu geben. Sie möchte, indem sie Herders innere Beziehungen zur philosophischen Anthropologie aufzuzeigen versucht, zugleich einen wenig beachteten historischen Zusammenhang dieser bedeutenden Richtung der gegenwärtigen Philosophie mit der voridealistischen Spekulation des Sturmes und Dranges deutlich machen. Herrn Prof. Dr. Frank, der sie von Anfang an mit freundlichster Anteilnahme begleitete und dem der Verfasser manchen wichtigen Hinweis verdankt, darf an dieser Stelle herzlichster Dank gesagt werden.

Neustadt b. Coburg, Sommer 1929.

Einleitung.

Es ist das historische Schicksal der Philosophie J. G. Herders gewesen, untrennbar mit dem Namen ihres großen zeitgenössischen Gegners Immanuel Kant verknüpft zu bleiben. Seit dem Erscheinen der metakritischen Schriften gegen den Kritizismus ist ihr Verfasser in seiner philosophischen Bedeutung immer wieder an diesem gemessen und abgewogen worden, und bei der der unbedingten Vorherrschaft desselben im 19. Jahrhundert ist es erklärlich, daß die philosophische Beurteilung Herders sich in dieser Betrachtung erschöpfte.

Daß das Resultat einer solchen Beurteilung für Herder denkbar schlecht — ja man kann sagen vernichtend war, ist verständlich. Schon die Aufnahme der „Metakritik" bei dem größten Teil der philosophisch interessierten Zeitgenossen läßt das erwarten. Auf Grund ihrer Darlegungen sprachen bereits damals die Kantianer Herder das Verständnis für die eigentlichen Probleme der Philosophie überhaupt ab. Die kritische Philosophie schien so gefestigt in ihren Grundlagen und in ihrem Aufbau und entsprach so offensichtlich dem, was wissenschaftliche Philosophie überhaupt sein konnte, daß die „Metakritik" als ein geradezu unnützes Buch erschien, dessen Motive man allein in persönlicher Feindschaft, nicht aber in ernsten philosophischen Erwägungen suchen zu müssen glaubte.[1]) Diese Einstellung blieb bis in die neueste Zeit maßgebend und bestimmte das philosophiegeschichtliche Bild Herders.[2]) Als ein „Philosoph" im eigentlichen Sinne des Wortes wurde er nicht anerkannt,[3]) trotzdem man mit der Zeit seine Leistungen auf einzelnen

[1]) Wie stark übrigens die Kantische Philosophie damals bereits in den weiteren Kreisen der Gebildeten gewirkt hatte, und wie gering dementsprechend auch hier das Verständnis für die „Metakritik" war, zeigt deutlich der Ausspruch Goethes, den Karoline mitgeteilt hat: „Wenn ich gewußt hätte, daß Herder dies Buch schrieb, ich hätte ihn knieend gebeten, es zu unterdrücken." Siehe Düntzer: Herders Ges. Werke, Berlin 1879, Bd. 18, Vorrede S. 46.

[2]) So sagt O. Willmann in seiner Geschichte des Idealismus, Braunschweig 1907, Bd. III, S. 643: „Die gegnerische Stellung, welche Herder zu Kant einnahm, pflegte man aus gekränktem Ehrgeiz zu erklären und damit dem Einspruch des geistvollen Mannes gegen die Vernunftkritik seine Bedeutsamkeit zu nehmen."

[3]) Am schärfsten hat diese Auffassung in neuester Zeit vertreten K. Vorländer in: Die Philosophie unserer Klassiker Lessing, Herder, Schiller, Goethe, Berlin 1923. Aber auch E. Muthesius: Herders Gegensatz zu Kant nach der „Metakritik" und seine historischen Gründe, Marburger Diss. 1921, muß hierher gerechnet werden, in gewissem Sinn auch Kühnemanns: Herder, ganz abgesehen von den vielen kleineren, von diesen abhängigen Darstellungen.

Teilgebieten der philosophischen Arbeit gerechter und vorurteilsfreier würdigte. So fand seine Geschichtsphilosophie allmählich die ihr gebührende Beachtung,[4]) seine naturphilosophischen Anschauungen bekamen ihren Platz in der geschichtlichen Entwicklung der deutschen Naturphilosophie,[5]) seine Aesthetik wurde unabhängig von Kant betrachtet und gewürdigt.[6]) Aber hinsichtlich der allgemeinen Philosophie blieb die Beurteilung doch gänzlich von Kant abhängig. In seinem „empirischen Standpunkt" sah man nicht mehr als eine mögliche Ergänzung der Kantischen Philosophie;[7]) in seinen Arbeiten nichts als die scharfe Betonung einer Reihe von Punkten, die die „Kritik" nicht mit dieser Deutlichkeit erfaßt hatte, und die geeignet gewesen wäre, dem Kritizismus fruchtbare Anregungen zu geben, wenn Herder durch den gehässigen Ton seiner Kritik nicht selbst alle Fäden zerrissen hätte.[8])

Damit war der Herderschen Philosophie eine tiefere Bedeutung für die philiosophische Wissenschaft und ihre geschichtliche Entwicklung abgesprochen. Sie war nichts als eine mehr oder weniger bedeutende Episode, deren Grund man entweder in persönlichen Gegensätzen zu Kant[9]) oder in einem unphilosophischen, künstlerhaften Wesen suchte.[10]) In den beiden umfassendsten Werken über Herders Leben und Schriften, den Büchern von R. Haym und E. Kühnemann, die uns in vieler Hinsicht tiefe Aufschlüsse über ihn gegeben haben, suchen wir dementsprechend eine positive Würdigung seiner philosophischen Anschauungen vergebens. Haym faßt sein Urteil dahin zusammen, daß Herder auf dem Boden des vorkritischen Kant stehen geblieben sei, daß er also den in der Königsberger Studentenzeit von dem großen Lehrer übernommenen Standpunkt nicht einmal in eigenartiger und wichtiger Weise fortgebildet habe,[11]) und für Kühnemann sprach sich in den philosophischen Schriften Herders nichts als ein „gefährliches philosophisch-antiphilosophi-

---

[4]) So bei R. Haym: Herder, Berlin 1880, E. Kühnemann: Herders Leben. 2. Aufl., 1912, bei Dilthey und vielen hierin von diesen beiden meist abhängigen Historikern der Philosophie.

[5]) Siehe C. Siegel: Geschichte der deutschen Naturphilosophie, Leipzig 1913, Herder als Philosoph, Stuttgart 1907.

[6]) Siehe G. Jacoby: Herders und Kants Aesthetik, Leipzig 1907.

[7]) So sagt C. Siegel in: Herder als Philosoph, S. 15 f.: „Auch wenn die Abrechnung Herders mit Kant alles eher als eine endgültige Widerlegung oder auch nur eine glückliche Kritik des kantischen Kritizismus bedeutet, so stellt sie doch jedenfalls einen höchst beachtenswerten Versuch dar, dem kritischen Idealismus einen völlig verschiedenen Standpunkt entgegenzusetzen und durch ihn die Kantische Betrachtungsweise in wünschenswerter Weise zu ergänzen." (!)

[8]) Siehe zusammenfassend W. Windelband: Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1922. Hierher ist in gewissem Sinne auch H. Pleßner zu rechnen: Die Einheit der Sinne, Bonn 1923.

[9]) So bei allen strengen Kantianern.

[10]) So Muthesius in seiner angeführten Dissertation.

[11]) Siehe R. Haym a. a. O. Bd. 1, S. 41.

sches Bekenntnis“ [12]) aus, nicht also eine eigene Philosophie von selbständiger Bedeutung, sondern die Meinungen eines Dilettanten.[13])

Im wesentlichen war diese ablehnende Haltung, die der größte Teil der Historiker der Philosophie sich zu eigen machte, eine Folge des offenen Unverständnisses für Kant, das Herders Schriften deutlich offenbarten. Zugleich aber konnten die Geschichtskundigen auf eine ganze Reihe äußerer Mängel des Herderschen Werkes hinweisen, die dieses in den Augen jedes strengen Philosophen diskreditieren mußten, und die jenes scharfe Urteil noch berechtigter erscheinen ließen. Kants besondere Leistung war es gewesen, der Philosophie durch strenge kritische Arbeit einen scheinbar unantastbaren Boden, eine klare Richtung und eine wissenschaftliche Form zu geben.[14]) Alles das wurde nun von Herder entwertet und verworfen, ohne daß mit ebensolcher Klarheit Richtung und Aufgabe der Philosophie neu formuliert worden wäre, und ohne daß Herders Werke auch nur im entferntesten den strengen und klaren Aufbau der Kantischen Kritiken erreichten. Ja ganz im Gegenteil zeigten seine Schriften ein Gepräge, das die auf strenge Wissenschaft zielende Richtung der Philosophie mit einem gewissen Recht mit dem größten Mißtrauen erfüllen mußte. Es fehlt ihnen nicht nur eine klare, durchsichtige Linienführung, nicht nur eine exakte Durchbildung, sie lassen äußerlich gesehen vor allem eine Beschränkung auf eine eindeutige Fragestellung vermissen, kurz es fehlt ihnen das, was der Philosophie des letzen Jahrhunderts als unbedingt erforderlich erschien — eine strenge wissenschaftliche Methode. Ja, es erscheint, wenn man die Schriften einzeln vornimmt, gerechtfertigt, sie überhaupt nicht als philosophische Schriften im engeren Sinne zu werten, denn sie sind so reich an mannigfaltigen Beziehungen zu anderen Problemgebieten, daß die Bemerkungen zur Philosophie eher als eingestreute geistreiche Aphorismen, denn als Ausdruck einer bestimmten philosophischen Position erschei-

[12]) Siehe E. Kühnemann a. a. O. S. 220.

[13]) So im wesentlichen auch Joh. Ed. Erdmann im: Grundriß der Gesch. d. Phil. (2 Bde., 4. Aufl., bearb. von Benno Erdmann), Berlin 1896, Bd. 2, § 304, S. 393 ff. Auch Erdmann berührt vor allem „die Art schmerzlich“, in der Herder „gegen Kant polemisiert“.

[14]) Wenigstens wurden für die kritische Einstellung der weiteren Kreise zunächst diese Gesichtspunkte maßgebend; diejenigen, die die spekulative Betrachtung Kants bei den deutschen Idealisten, besonders in Hegels großer Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie (W. 15, 551 ff.) nahelegte, blieben für die Herderkritik ohne Bedeutung. Auch die Einstellung des Neukantianismus zu Herder war naturgemäß durch sie bestimmt. Die metaphysische Betrachtung Kants, wie sie besonders von M. Wundt und H. Heimsoeth gegeben wurde, ist zu jungen Datums, um sich schon auf die Beurteilung des Verhältnisses von Herder und Kant ausgewirkt zu haben. In M. Wundts großem Werke: Kant als Metaphysiker, Stuttgart 1924, findet Herder kaum Erwähnung.

nen.[15]) Allein die „Metakritik" und die „Kalligone" machen hiervon eine Ausnahme, aber den Ansprüchen wissenschaftlicher Formung vermögen auch sie nicht zu genügen. Dasselbe muß von den „Ideen" gesagt werden, die zwar ein großes einheitliches Ganzes bilden, zweifellos auch von einem bestimmten philosophischen Standpunkt aus geschrieben sind, aber gerade das philosophische Problem zunächst so wenig klar exponieren und im gedanklichen Aufbau den Ansprüchen wissenschaftlicher Systematik so wenig genügen (man denke an das ablehnende Urteil Humboldts), daß sie die geringe Meinung von Herders spezifisch philosophischer Kraft nur bestärken mußten. Auch Herders Stil deutet vielmehr auf einen prophetischen, in sich ruhenden, hamannisch dunklen Geist, als auf einen wissenschaftlichen, zu systematischer Entfaltung der Gedanken drängenden Kopf. „Mein Geist," sagt er im Reisejournal einmal von sich selbst, „ist nicht in der Lage, zu bemerken, sondern eher zu betrachten, zu grübeln; er hat nicht die Wut, Kenntnisse zu sammeln, wo er sie kann, sondern schließt sich schlaff und müde in den ersten Kreis ein, der ihn festhält." [16]) Und an einer anderen Stelle derselben Schrift betont er, daß er vor allem einen „Geschmack für das Sombre der Philosophie" habe,[17]) also für das Irrationale, und nicht — dürfen wir hinzufügen — für deren systematische Ausgestaltung.[18]) Das war eine Einstellung, die ihn von der Philosophie, die unter der Führung Kants in erster Linie danach strebte, eine Wissenschaft, d. h. ein klares, als System sich entfaltendes Ganzes zu sein, weit entfernten, und die es erklärlich erscheinen lassen, daß ihn diese aus dem Kreise ihrer Jünger verwies. Die Formlosigkeit der äußeren Gestalt ließ zunächst den Gedanken gar nicht aufkommen, daß sich dahinter eine einheitliche philosophische Fragestellung verbergen könnte.

Diesen Hauptvorwürfen gegenüber traten für die allgemeine Beurteilung Herders Bedenken, wie sie von Männern wie Schopenhauer[19]) und Nietzsche[20]) von anderen Gesichtspunkten aus gegen ihn als einen echten Selbstdenker erhoben wurden, durchaus zu-

[15]) Besonders die für Herders menschliche und geistige Entwicklung so bedeutsame Bückeburger Zeit erschien aus diesen Gründen geradezu als „die Zeit einer geistigen Gefahr", in der „die Hamannsche Leidenschaftlichkeit und Unklarheit" alles zu überwuchern drohte. Siehe Windelband a. a. O. 1. 594.

[16]) Sph. 4, 366, Herder selbst wird stets nach der großen Gesamtausgabe von Bernhard Suphan (Sph.) zitiert.

[17]) Sph. 4, 439.

[18]) Muthesius hat ihn gänzlich als rhapsodischen Künstler aufgefaßt.

[19]) A. Schopenhauer: Par. u. Paral. § 270. Hier wird Herder mit Lichtenberg verglichen und ihm das Prädikat eines Selbstdenkers nur in sehr bedingtem Maße zugestanden.

[20]) Fr. Nietzsche: Werke. Ausg. Kröner (1921), Bd. 4. S. 260. Daselbst heißt es: „Herder ist alles das nicht, was er von sich wähnen machte (und selber zu wähnen wünschte): kein großer Denker und Erfinder, kein neuer treibender Fruchtboden mit einer urwaldfrischen unausgenutzten Kraft." Auch an anderen Stellen kommt diese Haltung zum Ausdruck.

rück. Sie wären aber bei der wachsenden Geltung dieser Namen, zumal in letzter Zeit, nur geeignet gewesen, die ablehnende Haltung gegen ihn zu verstärken und die für diese sprechenden Gründe zu vertiefen.[21])

So kam es denn, daß auch die bisherigen Beurteiler, die den Versuch unternahmen, Herder in größerem Maß als die strengen Kantianer als einen eigenen, nach besonderen, eben aus seiner Eigenart folgenden Gesichtspunkten zu betrachtenden Denker zu verstehen, es nicht wagten, von einer selbständigen Philosophie Herders zu sprechen, etwa in dem Sinne, wie man von einer Philosophie Kants spricht, also im Sinne einer für die Entwicklung der Philosophie entscheidenden Leistung.[22])

Umgekehrt hat man ihn vielmehr, je mehr man ihn unabhängig vom Kritizismus betrachtete, in die Nähe Spinozas gerückt und seine philosophischen Anschauungen prinzipiell als eine Art Neospinozismus zu verstehen gesucht. [23]) Indem man aber hier den Blick vor allem auf die von ihm im Anschluß an Rousseau und Shaftesbury vertretene großartige Anschauung der lebendigen Natur richtete, durch die er Goethes Weltanschauung vorbereitete und der romantischen Philosophie einer organischen Natur entscheidende Anstöße gab, blieb die Frage seiner grundsätzlichen Stellung zur Philosophie überhaupt ungeklärt. Man begnügte sich damit, Herder dem Pantheismus zuzurechnen, ohne die Frage tiefer zu prüfen, ob gewisse, wenn auch zerstreute Äußerungen zum Grundproblem der Philosophie eine solche Zuordnung zu einer bestimmten Metaphysik erhärteten. Damit wurde ein volles Verständnis seiner philosophischen Anschauungen von vornherein in Frage gestellt — die innere Einheitlichkeit seiner geistigen Welt bezweifelt. Die „Metakritik" fügte sich in das Gesamtbild nicht organisch ein und Herders Protest gegen eine Identifizierung seiner Anschauungen mit denen des von ihm gleichwohl verehrten Denkers blieb unverstanden.[24]) Auch

[21]) Gerade für die vorliegende Schrift wird es wichtig sein, vorwiegend diese Bedenken, die sich nicht allein gegen Herders wissenschaftliche Geltung, sondern gegen ihn als philosophisch selbständigen Geist schlechtweg richten, genau zu prüfen, und in ihrer nur bedingten Bedeutung zu zeigen.

[22]) Das gilt auch für Dilthey trotz seiner positiven Wertung Herders.

[23]) M. Kronenberg in seinen Büchern, so Stefansky, Dilthey u. a. In neuester Zeit hat W. Lütgert Herder als Realist dem Idealismus gegenüber gestellt und ihn als solchen ganz vom Spinozismus aus zu verstehen gesucht. Siehe: Die Religion d. deutschen Idealismus und ihr Ende. Bd. 1, S. 70 f. Gütersloh 1923.

[24]) Sph. 16, 420. „Ich bin kein Spinozist" usw. Die Frage, wie weit Herder in eine grundsätzliche Beziehung zum Spinozismus gebracht werden kann, suchen wir am Ende der Schrift zu klären. Daß Herder selbst im Gespräch „Gott" nicht einen Spinozismus im gewöhnlichen Sinne entwickelt, betont bereits J. Erdmann: a. a. O., Bd. 2, S. 365. Ähnlich äußert sich auch O. Willmann: a. a. O., Bd. 3, S. 639. Eine tiefere Durchleuchtung des Problems wird hier indessen nicht gegeben. Immerhin hat Willmann das Verdienst, wenigstens den Versuch zu machen, „Herders Antagonismus gegen Kant aus seiner ganzen Geistesrichtung zu erklären." 3, 643.

Wilhem Dilthey hat jene Frage nicht gefördert, trotzdem er sich mit den Anschauungen unseres Denkers auch in den erkenntnistheoretischen Erörterungen seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften" auseinandersetzt. Auch ihm war Herder — neben dem Vermittler spinozistisch-shaftesburyscher Gedanken [25]) — in erster Linie „Universalhistoriker in philosophischer Absicht" [26]), und obwohl sich Herder dem in der „Einleitung" zugrundegelegten Rahmen nicht einfügt und gerade sich bei Dilthey die Frage aufdrängt, ob ihm nicht doch im Hinblick auf die Philosophie mehr als eine nur geschichtsphilosophische Bedeutung zukommt, hat auch dieser ihn daraufhin nicht geprüft. So bleibt auch bei Dilthey die Kantkritik im letzten Sinne unverstanden und die Frage ungeklärt, wieweit Herders Denken auf eine Neugründung der Philosophie überhaupt gerichtet war.

Es bedarf aber kaum eines Beweises, daß Herders philosophischer Arbeit gerade dieses Ziel vorschwebte! Muthesius hat in seiner Schrift richtig hervorgehoben, daß die „Metakritik" als ein Angriff auf die gesamten weltanschaulichen Grundlagen der Kantischen Philosophie zu betrachten sei.[27]) Herder wollte nicht Einzelnes beanstanden, sondern diese ganze Art zu philosophieren in der Wurzel zerstören. Daß dieser kritische Kampf sich nicht gegen die Philosophie überhaupt, sondern nur gegen eine bestimmte Richtung derselben wendet, sagt uns der Leitgedanke, den sich bereits der Jüngling in einer seiner ersten selbständigen philosophischen Arbeiten niederschrieb. „So bald sie (die Philosophie) ausgetrieben wird, so kommt die Barbarei unentbehrlich, dem menschlichen Verstand ist seine höchste Stufe benommen, er ist eingeschränkt und läßt die Flügel sinken".[28]) Was ihn zu seinem kritischen Feldzug gegen Kant antrieb, konnte also nicht die Feindschaft gegen die Philosophie selbst sein — die an sich ja bei dem Theologen verständlich gewesen wäre — sondern eben die Kantische Art zu philosophieren. Die Abneigung gegen diese aber setzt doch wohl eine bestimmte Grundüberzeugung von Wesen und Aufgaben der Philosophie voraus, die zu ergründen suchen muß, wer sich ein abschließendes Urteil über den Philosophen Herder bilden will. Es wäre also, bevor man ein endgültiges Verdammungsurteil über diesen fällte, eine schwerwiegende Frage, einmal festzustellen, ob sich nicht umfassendere philosophische Gesichtspunkte herausarbeiten lassen, die Herders philosophische Stellung positiv kennzeichnen, und von denen aus die Kantkritik erst im rechten Lichte erscheint, vielleicht als eine grundsätzliche Abkehr von einer Art philosophischer Meditation, von der auch der Kritizismus nur eine besonders markante Richtung war.

---

[25]) W. Dilthey: Ges. Schriften, Bd. 3, S. 19, S. 391 ff. z. B.
[26]) W. Dilthey: Ges. Schriften, Bd. 1, S. 112.
[27]) Muthesius a. a. O. S. 1.
[28]) Sph. 32, 50.

Nun war freilich schon die Art der bisherigen Betrachtung nicht geeignet, diese positive philosophische Grundüberzeugung in Herders Schriften zu erfassen und klarzustellen. Sie ging einmal nicht von einer vorurteilslosen Würdigung seines philosophischen Schrifttums aus, sondern beurteilte es unter Gesichtspunkten, die durch die Vorherrschaft einer bestimmten systematisch-wissenschaftlichen Richtung der Philosophie — zudem einer Richtung, die er ausdrücklich bekämpft hatte — nahegelegt wurden.[29]) Sie versäumte ferner eine genügende Berücksichtigung der philosophischen Schriften vor der Weimarer Zeit, und dort, wo sie diese in Betracht zog, entging ihr durchweg der eigenartige Zusammenhang, der zwischen den philosophischen Werken von Riga bis Weimar besteht und den freilich erst die Erkenntnis seiner zentralen philosophischen Fragestellung klar hätte enthüllen können. Statt sich also allein an die einzelnen Einwände gegen den Kritizismus zu halten, und sie im Gegensatz, also abhängig, von Kants idealistischen Gedankengängen, als empiristisch zu bestimmen, wäre die Frage nach deren tieferem Zusammenhang zu stellen gewesen und weiterhin die, wieweit sie so gesehen, bei allen Mängeln eine eigene, selbständige philosophische Problemstellung zum Ausdruck bringen. Statt sich zu begnügen, den Zusammenhang einzelner geschichts- und naturphilosophischer Anschauungen Herders mit den Lehren der Spinoza, Leibniz, Rousseau, Vico oder Shaftesbury zu untersuchen, hätte man fragen müssen, wieweit das Problem der Philosophie Herder selbst beschäftigt, und in welcher Weise er es gestellt und zu beantworten gesucht hat. Indem man aber von vornherein nicht nach diesem Problem der Philosophie selbst forschte, sondern allein feste Ergebnisse ins Auge faßte und sich begnügte, deren Zusammenhang mit dem durch die eben genannten Denker bestimmten pantheistischen Geist der Zeit darzustellen, drang man gar nicht bis dorthin vor, wo Herders positiver philosophischer Standpunkt in Frage stand. Und doch wäre dies gerade für die philosophische Beurteilung das Entscheidende gewesen.

Demgegenüber genügte, um den Philosophen Herder zu kennzeichnen, meist eine Besprechung der „Metakritik" allein, sodaß der größte Teil der übrigen Schriften, besonders die der Bückeburger Zeit, fast gänzlich unbeachtet blieben.[30]) Auf diese Weise ließ sich kein umfassendes Bild der philosophischen Bedeutung dieses Mannes gewinnen. Ganz abgesehen davon, daß die „Metakritik" nur ein kleiner Teil seiner philosophischen Lebensarbeit ist, dessen volles Verständnis die Kenntnis des früheren Schaffens voraus-

[29]) Daß dies auch noch für Dilthey gilt, suchen wir später darzutun. Es kommt schon darin zum Ausdruck, daß er dort, wo er sich mit Herder im ursprünglichen Sinne auseinandersetzt, also in der „Einleitung", ihn nur als „Geschichtsphilosoph" zu werten vermag.

[30]) Kühnemann konnte in seinem Herderbuch vom Bückeburger Herder als einem fast Unbekannten sprechen.

setzt, stört sie außerdem, wenn sie für sich allein betrachtet wird, durch ihren gereizten, überheblichen Ton die „uninteressierte" Reinheit seines Standpunktes und läßt die Meinung aufkommen, Herders Polemik richte sich allein gegen Kant. Zudem ist die „Metakritik" allein auch deshalb nicht besonders geeignet, einen vollkommenen Einblick in seine Philosophie zu gewähren, weil sie sich als kritische Schrift eng an den Gedankengang der „Kritik der reinen Vernunft" hält, was der freien Entfaltung der Herderschen Gedanken nicht förderlich sein konnte (wie schon Matthesius bemerkt hat).[1] Demgegenüber kann nur eine umfassendere Betrachtung seiner Schriften zeigen, daß Kants Kritizismus nur eine, wenn auch sehr markante Richtung der rationalistischen Philosophie überhaupt war, der sein Kampf während seines ganzen Lebens galt. Wenngleich also die Betrachtung der „Metakritik", als Herders umfänglichste Schrift zur allgemeinen Philosophie, einen bedeutenden Raum einnehmen wird, darf das doch nur so geschehen, daß sie in größeren Zusammenhängen gesehen wird, die eine freiere Deutung ermöglichen, die nicht jeden ihrer Gedankengänge schon als das endgültige Resultat philosophischer Meditation betrachtet, sondern sie vielmehr als den Versuch wertet, eine bestimmte Fassung des philosophischen Problems zum Ausdruck zu bringen, die, lange vorbereitet, sich durch den Gegensatz zum Kritizismus erstmals zu konkretisieren beginnt.

Demgemäß erachten wir es für erforderlich, Herders philosophische Schriften nicht von einem bestimmten philosophischen Standpunkt aus kritisch zu sichten und zu prüfen, sondern sie ganz unabhängig von einem solchen darauf zu befragen, ob sie uns zu der Behauptung berechtigen, Herder habe eine eigene, selbständige, wichtige Grundanschauung in der Philosophie vertreten, und ob sie uns genauere Aufschlüsse darüber geben, welcher Art diese gewesen sei. Vor allem halten wir es für nötig, dann auch die Schriften der Rigaer und Bückeburger Zeit heranzuziehen und uns nicht durch deren chaotische, unwissenschaftliche Form von vornherein abstoßen zu lassen. Wir versuchen, uns ihm damit auf die Weise zu nahen, die er selbst als die wünschenswerteste einmal so gekennzeichnet hat: „Einem Schriftsteller aus sich selbst zu erklären ist die honestas jedem honesto schuldig".[2]

Diese unbefangene Einstellung zum Werke Herders legt die gegenwärtige Lage der Philosophie selbst nahe. In zunehmendem Maße befreit sich diese von der dogmatischen Vorherrschaft der Kant, Fichte, Bolzano, Fries, bezw. von dem bestimmenden Einfluß, den vor allem methodisch die exakten Naturwissenschaften auf sie ausübten, und beginnt, wenn auch noch vorsichtig und unentschieden, über ihr Wesen, ihre Grundlagen und Aufgaben wieder selbständig

[1] Matthesius a. a. O. S. 86. Jedoch gilt dies nur mit Einschränkung, wie wir sehen werden.

[2] Suph. 16, 406.

nachzudenken. Es sind nicht mehr so sehr methodische Voraussetzungen als die bei aller Verschiedenheit im Einzelnen gleichartige Fragestellung, die die große Zahl verschiedenster Richtungen innerlich verknüpft. Dies hat naturgemäß zunächst eine größere Freiheit gerade des methodischen Charakters der philosophischen Arbeit im Gefolge, was sich auch bei der Beurteilung gewisser Erscheinungen der Geschichte dieser Disziplin auswirkt. Die Schranke, die dem Verständnis einzelner Denker dadurch gezogen war, daß man eine streng systematisch wissenschaftliche Form zum vornehmsten Kriterium einer philosophischen Leistung erhob, fällt weg. Wir haben wieder Sinn für den Herderschen Satz: „Dem wahren Philosophen ist an den Behältnissen überhaupt wenig gelegen, er siehet, was drin sei und was für ihn diene".[33]) Indem also die Philosophie nicht mehr als ein Problemgebiet gelten kann, das in seinen Grundlinien unbedingt festliegt, vielmehr als eine Aufgabe, die es erst ganz zu ergreifen und mit neuen Mitteln zu lösen gilt, findet eine große Reihe von Denkern der Philosophiegeschichte eine neue Beachtung, die zur Klärung dieser Aufgabe beitragen können, auch ohne daß ihr Werk eigentlich wissenschaftlich in Form und Aufbau genannt werden könnte. Auch die Methode der Philosophie ist wieder Problem. So haben Paracelsus und Meister Eckehart, die Romantiker und Nietzsche, Pascal und Kierkegaard, um nur einige besonders wichtige zu nennen, eine Auferstehung erlebt, die bereits reiche Früchte getragen hat.

Freilich erwächst diese unbefangenere Betrachtung einzelner Erscheinungen der Philosophiegeschichte nicht etwa einer Haltung, die nach einer Zeit strenger Systematik sich nun wahllos allem hingibt, was einen freieren Geist atmet, oder den philosophischen Gedanken in größerer Ungebundenheit abhandelt. Vielmehr wird es nun die innere Eigenart des philosophischen Gedankens selbst sein, die die historische Forschung anzieht und bestimmt. Jeder der eben genannten Denker hat durch die zentrale Fragestellung seines Philosophierens gewisse Beziehungen zu dem Problem, das heute die bedeutenderen Köpfe bei allen Unterschieden des Zuganges und der Methode vereinigt. Die Förderung einer philosophischen Anthropologie wird heute von so verschiedenen Denkern und von so verschiedenen Voraussetzungen aus erhoben,[34]) daß man in ihr wohl mit Recht die alles beherrschende Idee, den führenden Gedanken der philosophischen Arbeit sehen darf.[35]) Sie ist ein neuer Leitgedanke,

[33]) Sph. 16, 505.

[34]) Siehe z. B. M. Scheler, H. Pleßner, E. R. Jaensch, M. Heidegger, in gewissem Sinne auch L. Klages.

[35]) So schreibt M. Scheler: „Ich darf mit einiger Befriedigung feststellen, daß die Probleme einer philosophischen Anthropologie heute geradezu in den Mittelpunkt aller philosophischen Problematik in Deutschland getreten sind, und daß auch weit hinaus über die philosophischen Fachkreise Biologen, Mediziner, Psychologen und Soziologen an einem neuen Bilde vom Wesens-

der in weitem Maße unabhängig von den bisher einflußreichen Systemen der Philosophie gewonnen wurde. Aber indem er selbst noch durchaus im Mittelpunkt der Diskussion steht und eine endgültige Klärung noch nicht gefunden hat,[36]) ist es von Bedeutung, seine Entwicklung auch in der Geschichte der Philosophie zu verfolgen und an den einzelnen Denkern, die ihn vertraten, die bereits erarbeiteten Mittel zu seiner Durchführung zu überblicken und zu prüfen, und den bereits erreichten Grad seiner Klärung zu erkennen. Die Erwägung der tatsächlichen Bedeutung, die damit einzelne Denker der Philosophiegeschichte für die Gegenwart gewinnen können, ist es, die uns auch zu J. G. Herder führt. Denn wir hoffen, zeigen zu können, daß die philosophische Arbeit dieses Mannes sich eben um eine philosophische Anthropologie bewegte, um eine anthropologische Grundlegung der Philosophie, wie sie der heutigen Forschung als ein wichtiges Ziel vor Augen steht, daß die Idee der Philosophie, die er gegen Kant verteidigte, die Idee einer philosophischen Anthropologie, einer wie er selbst sagte — „menschlichen Philosophie" war. Wir wollen also nicht allein zu einer gerechteren Würdigung dieses lange Zeit recht stiefmütterlich behandelten Geistes beitragen, sondern zugleich nachdrücklich auf seine Bedeutung für die gegenwärtige Philosophie hinweisen.[37]) Unsere Fragestellung bedarf also kaum einer besonderen Rechtfertigung. Ja, die philosophische Arbeit Herders verdient gerade in ihrem Unterschied von Kant heute umso mehr Interesse, als ja auch dieser jetzt anthropologisch gedeutet[38]) und in einem neuen Sinn ebenfalls als ein Vorläufer gegenwärtiger Fragestellung begriffen wird.

Das Problem dieser Arbeit ist somit klar umrissen. Sie versucht in den Schriften Herders eine eigenartige, von anderen Richtungen der damaligen Philosophie im wesentlichen unabhängige Idee der Philosophie aufzuzeigen und die Fülle von Bemerkungen zum philosophischen Problem, die sich in ihnen finden, als im Grunde einheitliche und in sich konsequente Hinweise auf eine solche zu verstehen. Unsere Aufgabe kann also, bei der erwähnten Gestalt der Herderschen Schriften, nicht darin bestehen, etwa ein bisher nicht erkanntes ausgebildetes System der Philosophie in einer bloß

---

aufbau des Menschen arbeiten." Stellung des Menschen im Kosmos. S. 11. Oder E. R. Jaensch: Weiterkommen werden wir nicht durch Aufstellung immer neuer Systeme und Theorien, sondern nur durch eine Erfahrung des Verhältnisses, das zwischen dem Menschen, vor allem seinem Bewußtsein, und der Welt besteht, also auf dem Wege philosophischer Anthropologie." Pestalozzi. Leipzig 1927. S. 6.

[36]) Man denke an Unterschiede, wie sie etwa zwischen Scheler und Pleßner, Jaensch und Heidegger, Klages und allen übrigen bestehen!

[37]) Freilich kann dies nur in einem ganz allgemeinen Sinne geschehen, nicht im Hinblick auf eine einzelne der genannten Richtungen. Nur auf den Zusammenhang in der letzten prinzipiellen Fragestellung kommt es uns hier an!

[38]) Siehe u. a. z. B. J. Sauter: Baader und Kant. Jena 1929.

unphilosophischen Schale aufzudecken, sondern allein darin, in den philosophischen Schriften und den zum Teil in die verschiedenen Werke zerstreuten Bemerkungen zur Philosophie eine bestimmte Grundüberzeugung Herders von Wesen und Aufgaben derselben zu erkennen, die sich in ihnen allen in gleicher Weise ausspricht. Zugleich wird es wichtig sein, zu zeigen, daß Herders Gesamtwerk unter diesem Gesichtspunkt einheitlicher und geschlossener erscheint, als es meist gesehen wurde, und daß er insbesondere über die Philosophie, über ihre Grundlage, ihr Wesen und ihre Aufgaben von seiner Rigaer Zeit bis zu seinem Tod einer Meinung gewesen, nicht also erst unter dem Einfluß der Kantischen „Kritiken" zu einer oberflächlichen und unbedeutenden „Philosophie" gekommen ist. Der unsystematische Vortrag schließt einen inneren Zusammenhang der Gedanken und eine diesen bestimmende einheitliche Idee nicht aus, und wie an den verschiedenen oben genannten Denkern gezeigt werden konnte, daß sie trotz ungebundener Gestaltung jeder in seiner Art eine klare philosophische Gesamtanschauung vertreten haben, so hoffen wir hier für Herder dartun zu können, daß das Gleiche unter philosophischen Gesichtspunkten auch für sein Werk gilt.

Diese Untersuchung beschränkt sich dabei durchaus auf Herders Anschauung von der allgemeinen Philosophie. Die Ästhetik und die materiale Geschichts- und Naturphilosophie wird sie somit nur insoweit ins Auge fassen, als es für diese allgemeine Frage unerläßlich ist. Insbesondere versucht sie nicht, für Herders Philosophie „allgemeine Richtlinien" aufzustellen, wie Monismus, Evolutionismus usw., wie es C. Siegel in seinen Büchern getan hat.[39]) Ihre Frage lautet allein: Hat Herder eine einheitliche in sich konsequente Auffassung vom Wesen der Philosophie und welche ist das? Selbstverständlich werden wir uns bescheiden müssen, nur die allgemeinen Grundlinien derselben herauszustellen. Ein so umfängliches und vielstimmiges Werk wie das dieses Mannes kann durch eine enge, theoretische Fragestellung niemals völlig ausgeschöpft werden. Aber allgemeine Grundzüge einzelner Probleme müssen sich finden und genauer kennzeichnen lassen.[40])

[39]) Siehe C. Siegel: Geschichte der deutschen Naturphilosophie, S. 137, und Herder als Philosoph, S. 125 ff.

[40]) Natürlich soll hier in keiner Weise versucht werden, — indem wir Herder ganz unabhängig von Kant betrachten —, etwa einseitig für Herder gegen Kant Stellung zu nehmen, oder etwa die Lösungen Kants zu Gunsten Herders zu bemängeln. Es soll allein das völlig unkantische Wesen seiner Philosophie gezeigt und der philosophische Gegensatz zu Kant aus diesem verstanden werden. — An geeigneter Stelle wird auf das Verhältnis der Philosophie zur Theologie hinzuweisen sein, der ja Herder beruflich am nächsten stand. Auch hier werden wir uns freilich mit den Grundlinien und vor allem mit dem für die philosophische Arbeit Wesentlichen begnügen müssen.

Insbesondere aber wird auch die notwendigerweise beschränkte Fragestellung genügen, die philosophische Bedeutung Herders für seine eigene Zeit zu würdigen, den Sturm und Drang auch unabhängig von Jacobi philosophisch zu belichten, um vor allem zu zeigen, daß wichtige Problemkreise auch der philosophischen Romantik schon in dieser Zeit eingehende Erörterung finden, und vor allem jene tiefste Grundfrage aller philosophischen Spekulation „Was ist der Mensch", vielleicht weniger geistreich als bei anderen Schriftstellern, aber mit nicht geringerer Eindringlichkeit aufgeworfen wurde. Damit dürfte auch in der Philosophiegeschichte dieses für die Literaturwissenschaft [41]) so bedeutsame Jahrzehnt eine größere Bedeutung erlangen, als ihm etwa in den historischen Darstellungen W. Windelbands und den meisten Geschichten der Philosophie zuerkannt wurde, und sich auch Herder unabhängig von Kant in einen philosophie-historischen Zusammenhang einordnen lassen, dessen zentraler Gedanke in die lebendige Spekulation der Gegenwart hineinweist.[42])

---

[41]) Neue Beleuchtung hat Herder von dieser Seite eben in dem Buch von M. Kommerell: Der Führer in der deutschen Literatur, Berlin 1929, erfahren. Doch wird Kommerell nach unserer Meinung Herder eben so wenig gerecht wie dem Sturm und Drang. — Sehr positiv gewertet wird Herder und seine Leistung im Anschluß an Josef Nadler von dem Dichter Rudolf Borchardt.

[42]) Eine neuartige historische Einordnung in größere Zusammenhänge hat Herder neuestens auch durch Fr. Heinemann gefunden in der Vorrede zu einer Neuherausgabe Humboldtscher Schriften zur philosophischen Anthropologie (Fr. Heinemann: Wilhelm von Humboldts philosophische Anthropologie und Theorie der Menschenkenntnis, Halle 1929.) Weshalb wir Heinemanns Darstellung nicht restlos billigen können, wird die folgende Darstellung zu zeigen haben.

I. Das Problem der „menſchlichen Philoſophie“ entwickelt aus der Erkenntnisfrage.

Methodische Vorbemerkung.

Wir beginnen unsere Untersuchung mit der Darstellung von Herders Erkenntnislehre. Indem wir in dieser ein bestimmtes Kernproblem herausarbeiten, finden wir einen festen Boden, von dem aus wir sein Verhältnis zur älteren Metaphysik, wie zum Kritizismus zu erfassen vermögen. In der Abgrenzung gegen beide suchen wir seinen eigenen Standpunkt genauer zu bestimmen. Diese Abgrenzung ist um so bedeutsamer, als Herder kein selbständiges philosophisches Hauptwerk hinterlassen hat, das uns einen unmittelbaren Aufschluß über seine philosophischen Anschauungen geben könnte.[1]) Wohl aber hat er sich über die metaphysischen Systeme mehrfach geäußert und zur Kantischen Philosophie eingehend Stellung genommen. Es fragt sich, wie weit dieser Auseinandersetzung grundsätzliche Bedeutung beigemessen werden muß. Die Herderforschung

[1]) Die „Ideen“, an die man hier zunächst denken könnte, deuten zwar als ein einheitliches, in allen seinen Teilen zusammenhängendes Ganzes auf einen bestimmten philosophischen Standpunkt hin. Aber da sie den philosophischen Hauptgedanken nicht scharf formulieren, wirken sie mehr als ein positivistisch-historisches Werk, wenngleich sie diese Absicht ursprünglich ebensowenig verfolgt haben dürften, wie die, die ihnen Kant in seiner berühmten Rezension unterlegte. (Kant hatte erwartet, daß Herder in diesem Buch, „nachdem ihm so oft alles, was man bisher für Philosophie ausgegeben, mißfällig gewesen . . . . . durch Tat und Beispiel . . . . . ein Muster der echten Art zu „philosophieren“ der Welt darlegen würde“, siehe: Kant: Rec. v. Herders „Ideen“. Ges. W. (Akd. Ausg.) 8, 66.) Sie erschließen sich dem Verständnis erst dann ganz, wenn gewisse Grundlinien der geistigen Welt Herders bereits bekannt sind. Das Gespräch „Gott“ kann hier ebensowenig herangezogen werden. Es ist für einen ganz bestimmten Zweck geschrieben — zur Ehrenrettung Spinozas, den Jacobi im Verlauf seines Streites mit Mendelssohn nach Herders Meinung viel zu oberflächlich gedeutet hatte — und ist, auch wenn es in der Hauptsache Herdersche Gedanken vorträgt, durch eine starke Annäherung an den pantheistischen Denker belastet. Jedenfalls hat es für sich betrachtet das meiste zu der oberflächlichen These beigetragen, Herder sei Pantheist, Schüler Spinozas. Die in ihm ausgesprochene Behauptung Herders, er sei „kein Spinozist“ (Sph. 16, 420), ist gerade im Gegensatz dazu nur von einem tieferen, erst zu gewinnenden Standpunkt aus verständlich. Die Schrift „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“ scheint zunächst nur ein begrenztes Problem aufzugreifen, gehört zudem in die gerade den Philosophiehistorikern „verdächtige“ Bückeburger Zeit. (So z. B. öfter W. Windelband.) „Die Metakritik“ endlich, die hier noch in Frage käme, ist vor allem eine kritische Schrift, die zu ihrem vollen Verständnis mehr als jede andere die Kenntnis des Grundproblems seiner Philosophie voraussetzt, als daß sie diese von sich aus ohne weiteres vermitteln könnte.

hat ihr eine solche bisher abgesprochen. Sie hat, wie wir wissen, sein Verhältnis zur älteren Metaphysik als bloße Nachfolgeschaft erklärt und seinen Gegensatz zu Kant aus persönlichen Motiven, bestenfalls aus einem zwar nicht völlig undiskutablen, aber doch unphilosophischen Standpunkt hergeleitet.

Demgegenüber haben wir zu zeigen, daß von dem Kernproblem der Erkenntnislehre aus gesehen, gewisse Äußerungen Herders zur Metaphysik nur als Versuche einer Abgrenzung eines eigenen Standpunktes gegen diese verstanden werden können. Das Gleiche gilt von der „Metakritik". Es ergibt sich, daß eine eigene Grundstellung zur Philosophie hinter allen ihren Gedankengängen steht. Diese gilt es herauszuarbeiten, ihren von Herder selbst als „menschlich" gekennzeichneten Charakter, soweit es das wenig durchgearbeitete Untersuchungsmaterial zuläßt, näher zu bestimmen und ihren Zusammenhang mit dem der spekulativen Metaphysik entgegengesetzten Standpunkt zu prüfen. Es wird sich ein im Gegensatz zu beiden stehender einheitlicher Aspekt ergeben, der als Versuch einer neuartigen Grundlegung der Philosophie überhaupt gewertet werden muß.

Diese Betrachtungsart, zu der uns die besondere Struktur des Herderschen Schrifttums zwingt, schließt freilich den Verzicht auf eine eingehende Darstellung des philosophischen Gedankens selbst von vornherein in sich. Sie sucht nur die Horizonte freizulegen, die Herders philosophisches Denken, unabhängig von den großen Strömungen der zeitgenössischen Philosophie, begrenzen. Aber sie trägt damit nur dem Umstand Rechnung, daß Herder selbst eben kein Hauptwerk hinterlassen hat, in dem seine philosophischen Ideen eine systematische Entwicklung hätte finden können.

Dieser Mangel seines Lebenswerkes erscheint indessen nur solange bedauerlich, als man nicht erkennt, daß der von ihm neu erschlossene philosophische Horizont, den er zunächst nur gegen die Philosophie seiner eigenen Zeit abgrenzte, umfassend genug ist, daß er auch die gegenwärtige Fragestellung der Philosophie noch bestimmt, daß Herder das Problem der Philosophie so faßte, daß wir heute erst mit der systematischen Durcharbeitung der Zusammenhänge beginnen, für die er zunächst nur den großen Rahmen, die Problemstellung überhaupt gegeben hat. Es wird sich zeigen, daß in dieser Problemstellung Herders eigentliches Verdienst liegt. Die Ausführung und systematische Durchbildung der Gedanken erscheint demgegenüber mangelhaft.

Gerade weil wir hier nur die größten Umrisse seines Standpunktes aufzeigen können, wird uns sein Verhältnis zu den beiden bedeutendsten Richtungen des philosophischen Geistes der Neuzeit besonders wichtig. Wenn Herder eine eigene Idee der Philosophie vertreten hat, muß sie in ihrer Unabhängigkeit sowohl von der vorkantischen als der kritischen Philosophie sich aufweisen lassen. Das

ist umso bedeutsamer, als es sich hier einerseits um zwei grundsätzlich verschiedene Auffassungen von Philosophie überhaupt handelt, andererseits um die beiden Richtungen, die meist im Gegensatz zueinander die Entwicklung der philosophischen Probleme im letzten Jahrhundert bestimmten. Es würde doch wohl von einer Selbständigkeit und Eigenart des Denkens zeugen, wenn Herder, frei und unabhängig von ihnen beiden, Aufgabe und Wesen der Philosophie umreißt, und es würde darüber hinaus das philosophie-geschichtliche Bild jener denkwürdigen Zeit erweitern, wenn sich zeigen sollte, daß gegenüber Metaphysik und Kritizismus noch eine dritte Grundauffassung von Philosophie — wenn zunächst auch nur im Verborgenen — ausgebildet, und neben Kants „einzig möglichem kritischen" Weg doch noch ein anderer, wenigstens in den größeren Umrissen vorbereitet wurde.[2])

Eben deshalb dürfen wir uns nicht auf die Analyse der „Metakritik" allein, also auf die Untersuchung seines Verhältnisses zu Kant beschränken. Wir müssen — wenngleich wir hier nur auf wenige Stellen angewiesen sind — auch die Einstellung zur vorkritischen Philosophie prüfen. Natürlich kommt es uns hier nicht auf alle Einzelheiten an, sondern allein auf das Grundsätzliche. Es mußte also aus den vielen Stellen, die sich über die großen Philosophen des Rationalismus finden, eine Auswahl solcher getroffen werden, die Herders Stellung zur Philosophie als spekulativer Metaphysik überhaupt beleuchten. Diese Auswahl ergibt sich zwanglos, wenn man sein philosophisches Schrifttum vom Standpunkt der Erkenntnislehre übersieht.

Einfacher liegt die Sache im Hinblick auf den Kantianismus. Hier haben wir eine selbständige einheitliche Schrift — ja eine der in sich geschlossensten, die Herder geschrieben hat. Die Untersuchung des Verhältnisses zur kritischen Philosophie wird denn auch gründlicher sein können — und Herders eigene geistige Welt hier entsprechend schärfer und klarer hervortreten. Auch hier wird der Einblick in das Hauptproblem der Erkenntnislehre gute Dienste leisten. Wie weit diese selbst schon Ansatz und Teil der „menschlichen Philosophie" ist, kann erst im Fortgang der Darstellung deutlich werden.

---

[2]) Die Herderforschung hat bisher dieser besonderen Stellung Herders zwischen Rationalismus und Kritizismus nicht genügend Rechnung getragen. Man hätte — wenn man ihm nicht alle Konsequenz des Denkens nehmen wollte — für den Fall, daß man ihn als Schüler der alten Metaphysik betrachtete, zeigen müssen, daß auch die Argumentation der „Metakritik" der Rüstkammer dieser Metaphysik entnommen war; oder für den Fall, daß man ihn zu den Nachfolgern Kants — wenn auch nur im bedingten Sinne — rechnete, wäre darzutun gewesen, worin sein grundsätzlicher Unterschied von den großen Denkern des Rationalismus liegt. Beides ist nicht geschehen, und Herders Stellung blieb damit so unklar, wie wir es in der Einleitung zu zeigen versuchten.

Ist der Ausgangspunkt unserer Untersuchung so durch innere Gründe genügend gerechtfertigt, so müssen wir doch auch noch auf einen mehr äußerlichen hinweisen.

Herder gilt in Bezug auf gewisse Fragen mit Recht als ein starken Wandlungen unterworfener Denker. Seine frühesten Werke tragen ein anderes Gepräge als die der Bückeburger Zeit, und diese wieder unterscheiden sich deutlich von dem Weimarer Schrifttum. Man hat sich deshalb daran gewöhnt, von drei Abschnitten seiner geistigen Arbeit zu sprechen, die etwa mit den Epochen seiner Amtstätigkeit zusammenfallen, umso mehr, als sich auch mancherlei sachliche Wandlungen nachweisen lassen [3]) (z. B. in seiner Stellung zur Theologie und zum Christentum). Wenn wir hier in seinem Schrifttum eine bestimmte und in den wesentlichen Zügen gleichbleibende Idee der Philosophie suchen wollen, ist es wichtig, ein grundlegendes Problemgebiet als Ausgangspunkt zu gewinnen, das in allen drei Schaffensperioden behandelt wird. Dieses aber ist allein die Erkenntnislehre. Es wird so möglich sein, Herders geistige Welt, soweit sie die Philosophie interessiert, auf ihre innerliche Einheitlichkeit zu prüfen. Wir werden, um seine philosophische Position zu erfassen, Schriften aus seiner ersten Periode ebenso heranziehen müssen, wie die „Metakritik", die eines der letzten Werke ist, die er geschrieben hat. Da ist es von Wichtigkeit, zu sehen, daß sie alle ein und derselben Grundlage entwachsen.

Wir geben also zunächst eine Darstellung der Erkenntnislehre und zwar an Hand von drei der wichtigsten Schriften aus den verschiedenen Abschnitten seines Schaffens: der „Abhandlung über den Ursprung der Sprache" — der Bückeburger Schrift: „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele" und der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit". Von dem hier dargelegten Grundgedanken aus suchen wir sein Verhältnis zu den großen vorkantischen Philosophen wie zum Kritizismus zu verstehen und die in ihm zum Ausdruck kommende neue Idee der Philosophie in ihrer wahren Tragweite begreiflich zu machen. Wenn die Auseinandersetzung mit Kant dabei den größeren Raum einnehmen wird, ergibt sich dies auch aus einem sachlichen Grund, der erst im folgenden sich klären wird. Daß wir zunächst die Erkenntnislehre ohne jeden Hinblick auf diesen Denker entwickeln, geschieht vor allem deshalb, weil wir zeigen wollen, daß die Grundlagen der Kantkritik sich völlig unabhängig von Kant bereits zu einer Zeit ausgebildet vorfinden, in der die Hauptwerke Kants noch gar nicht erschienen waren. Damit erledigt sich der von Kantianischer Seite immer wieder erhobene Einwand von selbst, daß die „Metakritik" allein gekränktem Ehrgeiz entwachsen sei! Es wird sich zeigen, daß sie mit Notwendigkeit den Gesichtspunkten entspringt, die ganz unabhängig von Kant sich entwickelten. Eben deshalb aber ist es nötig, diese in ihrem ganzen Umfang darzulegen.

[3]) Diese Dreiteilung hat besonders Kühnemann mit Schärfe durchgeführt.

Wir unterscheiden uns in der Methode also grundlegend von R. Haym, der in seinem großen, verdienstvollen Werke die einzelnen Schriften gesondert nebeneinander behandelt, sie auf alle ihre Beziehungen zu allen möglichen Philosophen und philosophischen Einzelproblemen untersucht. Diese Methode birgt die Gefahr, an Äußerlichkeiten, an unvollkommener Terminologie und so weiter hängen zu bleiben, ohne die zum wahren Verständnis der Philosophie unseres Denkers notwendige Schicht zu erreichen. Wir werden sehen, daß Haym dem in einer das Verständnis des Ganzen schädigenden Weise verfallen ist. E. Kühnemanns Interpretation bedeutet hier insofern einen Fortschritt, als er die Geschichtsphilosophie als stets bevorzugte Fragestellung für Herders gesamte philosophische Arbeit zu erweisen sucht, auf die sich alles übrige bezieht und in deren Beantwortung Herder eine eigene Bedeutung zuerkannt wird. Hier wird schon in die Tiefe gedrungen, aber die Geschichtsphilosophie ist eben doch nur ein Teilgebiet der Philosophie und Herders Forderung einer „menschlichen Philosophie" bleibt so völlig ungeklärt, wie die „Metakritik" in ihrer inneren Folgerichtigkeit unbegriffen. Gerade den darin zum Ausdruck kommenden Grenzen der Kühnemannschen Interpretation gegenüber erhellt die Notwendigkeit eines anderen Ausgangspunktes.

1. Das Erkenntnisproblem in der „Abhandlung über den Ursprung der Sprache".

In der Schrift über den Ursprung der Sprache hat Herder den Hamannschen Grundsatz Sprache ist Vernunft in großen Zusammenhängen klarzulegen versucht. Dadurch wird diese nicht nur für das engere Gebiet der Sprachpsychologie von Interesse, sondern sie gewinnt gleichzeitig für das Erkenntnisproblem und damit für die Philosophie im allgemeinen größte Bedeutung. Aus diesem Grund wird sie für unseren Zusammenhang wichtig, ohne daß wir auf die sprachpsychologischen Einzelheiten eingehen können. Wenn Herder das Wesen der Sprache darlegen wollte, mußte er, bei der von ihm behaupteten Identität von Sprache und Erkenntnis, auch diese klar herauszuarbeiten suchen und eine bestimmte Defination ihres Wesens geben. Diese gilt es hier darzulegen.

Für unsere Untersuchung kommen in der Hauptsache die einleitenden Abschnitte der Schrift in Frage. Herders Gedankengang ist hier, ganz im Großen gesehen, der, daß er das Wesen der Erkenntnis als eine wesentliche Eigenschaft der menschlichen Natur im Gegensatz zum Tiere herausarbeitet und zwar in der Weise, daß er den Menschen als Ganzes dem Tiere gegenüberstellt und aufweist, daß seine natürliche Bestimmung Erkenntnis ist! Wie das Tier, meint die Schrift, steht auch der Mensch mit der ganzen Natur

im Bunde.[4]) Er ist kein „abgesonderter Steinfelsen, keine egoistische Monade“,[5]) die ohne innere Verknüpfung mit der ganzen Natur die Welt in sich trüge. Einer unendlichen Anzahl von Reizen und Einwirkungen ist er stets ausgesetzt, auf die er als Geschöpf in einer bestimmten Weise antwortet. Ohne diese entbehrte sein Dasein der engen Fühlungnahme mit der lebendigen, wirkenden Natur.[6]) Darin unterscheidet sich der Mensch in nichts vom Tier.

Trotzdem ist seine Stellung in der Natur eine andere als die des Tieres. Herder betont dies besonders gegen Condillac und Rousseau,[7]) die nach seiner Meinung gerade den wesentlichen Charakter des Menschen übersahen, indem sie ihn zu wenig vom Tier sonderten. Jedes Tier hat seine besondere Sphäre,[8]) in der es wirkt und aus der es Wirkungen empfängt. Diese Sphäre entspricht seiner inneren Wesensart. In ihr lebt es mit der „unumstößlichen Sicherheit des Instinkts“. Der Umkreis dieser Sphäre ist umso kleiner, je sicherer und schärfer Instinkt und Sinne der Tiere erscheinen.[9]) — In diesen Feststellungen liegt für Herder keine „blinde Determination“,[10]) sondern eine Selbstverständlichkeit der Natur, die sich jedem unvoreingenommenen Blick offenbart.[11]).

Diesen Herderschen Begriff des „Instinktes“ darf man nicht ohne weiteres mit modernen Bedeutungen dieses Terminus gleichsetzen. Er erscheint bei ihm in der Hauptsache als Gesamtbezeichnung der lebendigen Äußerungen der Tierpsyche im Gegensatz zum Menschen überhaupt. Die Frage, wie weit auch dieser von Instinkten beherrscht wird, hat Herder nicht gestellt,[12] bezw. er hat sie von vornherein verneint. Darin unterscheidet er sich z. B. deutlich von M. Scheler, bei dem der Instinkt die zweite seelische Wesensform des organischen Lebens zwischen dem bloßen Gefühlsdrang und dem intelligenten Verhalten ist, an der auch der Mensch noch Teil hat, deren Funktionskreis sich auch im Menschen noch finden und umreißen läßt.[13]) Scheler steht darin F. H. Jacobi näher,

[4]) Sph. 5, 6.
[5]) Sph. 5, 5.
[6]) Sph. 5, 33.
[7]) Sph. 5, 20 ff.
[8]) Sph. 5, 22.
[9]) Sph. 5, 22.
[10]) Sph. 5, 23.
[11]) Sph. 5, 23. Verwandte Anschauungen hat in neuester Zeit J. v. Uexküll in seinem vielbeachteten Werke: Umwelt und Innenwelt der Tiere, Berlin 1921, vertreten. Natürlich hat der moderne Forscher die Fragen viel eindringlicher behandelt als Herder, aber das Wesentliche ist, daß er für natur- und lebenswissenschaftliche Betrachtungen einen Gesamtaspekt fordert, der Herders Naturanschauung in den wesentlichen Zügen entspricht! (S. 218: „Ein jedes Tier bildet den Mittelpunkt seiner Umwelt, der es als selbständiges Subjekt gegenübertritt“, usw.).
[12]) Siehe hierzu H. E. Ziegler: Der Begriff des Instinktes einst und jetzt. Jena 1920.
[13]) M. Scheler: Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt 1928, S. 24 ff.

der den Menschen zuerst auch nur „als ein bloß sinnliches Geschöpf an der bloß sinnlichen Natur“ [14]) erwachen läßt. — Herder faßt diesen Tatbestand anders. Es zeigt sich nach seiner Meinung, daß der Mensch diese einförmige und enge Sphäre, „wo eine Arbeit auf ihn wartet“,[15]) nicht hat. „Eine Welt von Geschäften und Bestimmungen liegt um ihn“.[16]) Seine Sinne sind nicht auf eines geschärft wie der tieriche Instinkt, seine Seelenkräfte sind über die Welt verbreitet, seine ganze Organisation ist dementsprechend eine andere.[17])

Es fehlt ihm damit offenbar diese einfache Sicherheit des Lebens, des Handelns und des Erkennens, die wir am Tiere bewundern. Aber dieser offenbare Mangel seiner Natur kann doch nicht der Charakter seiner Gattung sein.[18]) Die Natur schafft nichts Negatives, ihr Werk ist überall vollkommen. Das also, was auf den ersten Blick dem Menschen gegenüber dem Tiere fehlt, dieser scheinbare Mangel seiner geschöpflichen Natur, muß sich bei tieferem Eindringen als der eigenartige, positive Charakter seiner Gattung offenbaren, er muß den Charakter seines Geschlechts ausmachen.[19]) Der Mangel jener Sicherheit des Instinkts muß zugleich den Keim des Ersatzes in sich tragen.[20])

Nun zeigt sich, daß der Mensch Sinne hat, die denen der Tiere an Schärfe wohl nachstehen, aber eben dadurch den Vorzug der Freiheit bekommen. „Eben weil sie nicht für einen Punkt sind, so sind sie allgemeinere Sinne der Welt“.[21]) So bekommt der Mensch „mehrere Helle“,[22]) so bleibt er „nicht mehr eine unfehlbare Maschine in den Händen der Natur, wird er sich selbst Zweck und Ziel der Bearbeitung“.[23])

---

[14]) Fr. H. Jacobi: Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, Leipzig 1810, S. 7. An dieser Stelle fährt er fort: „Gleich dem Tiere erkennet auch er Anfangs nur die Mutter. Dem Tiere aber hat die Mutter selbst nur Brüste, kein Angesicht.“ Siehe auch a. a. O. S. 18 f.

[15]) Sph. 5, 24.

[16]) Sph. 5, 24.

[17]) Sph. 5, 24 f.

[18]) Sph. 5, 26.

[19]) Sph. 5, 27.

[20]) Sph. 5, 27.

[21]) Sph. 5, 28.

[22]) Sph. 5, 28.

[23]) Sph. 5, 28. In der selben Weise hat K. G. Carus die Freiheit des Geschöpfes an das unmittelbare Aufgehen des Bewußtseins geknüpft. Psyche S. 76 f. Wir werden des öfteren auf diesen bedeutenden, spätromant. Denker hinweisen können, da er sich in seinen Schriften zur Seelenkunde und Erkenntnislehre in vielen Punkten engstens mit Herder berührt, wenngleich dieser seinem „Platonismus“ fern steht und viel mehr als Carus eine anthropologische Fundierung der Philosophie erstrebt. Den bedeutenden Begriff des „Unbewußten“ hat Herder nicht verwandt, aber unausgesprochen zieht er sich durch seine gesamte Erkenntnislehre. Siehe vor allem seinen Begriff des Reizes, S. 29 f. Auf den Unterschied von Carus kommen wir später zurück

Diese Folgerung ist von höchster Bedeutung für die Fassung der Erkenntnis. Denn diese eigenartige, auf „mehrere Helle" gerichtete Disposition seiner lebendigen Kräfte ist selbst das, was die Vernunft des Menschen ausmacht. „Man nenne diese ganze Disposition seiner Kräfte, wie man wolle, Verstand, Vernunft, Besinnung."[24]) Vernunft ist also das lebendige Wesen des ganzen Menschen. „Es ist die einzige positive Kraft des Denkens, die mit einer gewissen Organisation des Körpers verbunden bei den Menschen so Vernunft heißt, wie sie bei den Tieren Kunstfähigkeit wird, die bei ihm Freiheit heißt und bei den Tieren Instinkt wird."[25]) Dieser Unterschied von Mensch und Tier ist „nicht in Stufen oder Zugabe von Kräften", sondern in einer ganz verschiedenartigen Richtung und Auswirkung aller Kräfte zu sehen.[26])

Damit ist ein klarer Unterschied von Mensch und Tier festgestellt und der Mensch in seinem durchaus eigenen, untierischen Wesen erfaßt — aber doch auf eine Weise, daß Herder sagen konnte: „Man siehet, ich entwickle aus keinen willkürlichen oder gesellschaftlichen Kräften, sondern aus der allgemeinen tierischen Ökonomie."[27]) Auf diese Art der Entwicklung seines Hauptgedankens kam ihm offenbar viel an. Es lag ihm viel daran, nicht etwa von einem bestimmten Begriff der Vernunft auszugehen, sondern aus der einfachen, beobachtbaren Tatsache Mensch, als dem Träger der Vernunft, diese ohne Zuhilfenahme von Theorien und Hypothesen zu entwickeln. Und da zeigte sich nun, daß Vernunft, Erkenntnis nichts anderes sein konnte, als die ganze eigenartige Organisation aller Kräfte des Menschen selbst. „Alle, die dagegen Schwürigkeit gemacht, sind durch falsche Vorstellungen und unaufgeräumte Begriffe hintergangen."[28]) So bedarf es denn auch keines philosophischen Systems oder keiner Erkenntnistheorie, um sie zu fassen, sie offenbart sich vielmehr dem Blick jedes unvoreingenommenen Menschen. „Man sei Leibnizianer oder Lockianer," sagt er in Bezug hierauf einmal, „Search oder Knowall, Idealist oder Materialist, so muß man bei einem Einverständnis über die Worte zufolge des Vorigen, die Sache zugeben, einen eigenen

---

[24]) Sph. 5, 28.
[25]) Sph. 5, 28 f.
[26]) Sph. 5, 29.
[27]) Sph. 5, 27. Trotz der Entwicklungslehre hält auch die moderne Forschung an einem solchen Unterschied fest. H. E. Ziegler sagt in seinem angeführten Buch: „Der Mensch ist zwar phyletisch aus dem Tierreich hervorgegangen, aber er hat sich in geistiger Hinsicht so hoch entwickelt, daß er eben kein Tier mehr ist. Er ist charakterisiert durch die Höhe des Verstandes, woraus die Herrschaft des Verstandes über die Instinkte folgte und wodurch die Sprache und die Kulturentwicklung möglich wurden." a. a. O. S. 160.
[28]) Sph. 5, 29.

Charakter der Menschheit, der hierin und in nichts anders bestehet.“ [29])

Erkenntnis also als den Hauptcharakter der Menschheit zu erweisen, das ist offenbar der wesentlichste Gedanke, das wichtigste Ziel dieser Abschnitte der Schrift, der Versuch, darzulegen, daß der Mensch nur dann ganz Mensch ist, wenn er erkennt, daß aber umgekehrt die echte Erkenntnis eine Auswirkung aller Kräfte des Menschen sein muß, ihr eigentlicher Kern. Das erstere bedeutet eine deutliche Absage an Rousseau, den großen Anreger der Zeit — das letztere die Leugnung eines der wesentlichsten Grundpfeiler der rationalistischen Erkenntnislehre und Philosophie, wie sie besonders die Aufklärung vertreten hatte: der reinen Vernunft, als einer selbständigen, für sich bestehenden, den Menschen grundsätzlich vom gesamten Tierreich sondernden Kraft.

Rousseaus Lehre hatte darin gegipfelt, daß der Mensch als ein zur Vernunft bloß befähigtes Wesen zu betrachten sei. Mit dieser bloßen Fähigkeit, die keine Kraft war, aber doch eine solche unter gewissen Umständen werden sollte, vermochte Herder nichts anzufangen. Ausdrücklich lehnt er diese Lehre in unserer Schrift ab. „Aber so war doch diese Vernunft damals mehr Vernunftfähigkeit (reflexion en puissance) als würkliche Kraft?“ sagt er einmal gegen Rousseau. „Die Ausnahme sagt kein Wort. Bloße, nackte Fähigkeit, die auch ohne vorliegendes Hindernis keine Kraft, nichts als Fähigkeit sei, ist so ein tauber Schall, als Plastische Formen, die da formen, aber selbst keine Formen sind. Ist mit der Fähigkeit nicht das geringste Positive zu einer Tendenz da: so ist nichts da — so ist das Wort bloß Abstraktion der Schule.“ [30]) Aber andererseits sollte die Vernunft als Kraft auch „keine abgeteilte, einzelwürkende Kraft,“ [31]) keine qualitas occulta sein. „Man hat sich die Vernunft des Menschen,“ heißt es, „als eine neue, ganz abgetrennte Kraft in die Seele hineingedacht, die dem Menschen als eine Zugabe vor allen Tieren zu eigen geworden, und die also auch, wie die vierte Stufe einer Leiter nach den drei untersten, allein betrachtet werden müsse; und das ist freilich, es mögen es so große Philosophen sagen, als da wollen, Philosophischer Unsinn.“ [32]) Oder an einer anderen Stelle sagt er dazu: „Zudem endlich, was ist beides, eine abgetrennte Vernunftfähigkeit und Vernunftkraft in der Seele?

---

[29]) Sph. 5, 29. Das war übrigens auch Kants Meinung. Wir werden im folgenden öfter Gelegenheit haben, darauf hinzuweisen, daß Herder kantische Gedanken ausspricht, ohne sich dessen bewußt zu sein.

[30]) Sph. 5. 32 f.

[31]) Sph. 5, 31.

[32]) Sph. 5, 29. Man beachte schon hier den Unterschied von Jacobi. Herder geht deutlich vom lebendigen Menschen aus. Für Jacobi ist die Vernunft z. B. im Gegensatz zum Verstand ein besonderes Vermögen — wenn er es auch anders sieht als die Rationalisten. Wir kommen später genauer darauf zurück.

Eines ist so unverständlich, als das andere.“ [33]) So blieb, wenn die Vernunft schon als die „positive Kraft der Seele, die in solcher Anlage (des Menschen) würkt,“ [34]) verstanden werden sollte, nur die eine Möglichkeit, sie als die Kräfteorganisation des ganzen Menschen zu begreifen, und das umso mehr, als die durch keine Rücksichten auf Systeme verfälschte „gewöhnliche Denkart“ [35]) dafür sprach. Das aber bedeutete die Aufgabe einer der wesentlichsten Voraussetzungen der philosophischen Erkenntnislehre insbesondere des Rationalismus: nämlich der Annahme einer reinen, für sich bestehenden Vernunft als der Grundlage aller Erkenntnis! Diese hier von Herder mit aller Schärfe getroffene Entscheidung ist von höchster Bedeutung, denn es ist klar, daß sie seine Einstellung zur Philosophie, sowohl zu den alten Systemen des Rationalismus als zu einer möglichen neuen Form derselben (Kant) weitgehend beeinflussen muß.

Wir haben also bereits in dieser Schrift Herders eine ganz klare Einstellung. Auf der einen Seite eine unbedingte Ablehnung der Unterschätzung der Vernunft und der vernünftigen Erkenntnis, wie sie durch Rousseau, den Apostel des Gefühls und des Herzens Mode geworden war, auf der anderen Seite eine ebensolche Ablehnung einer reinen Vernunft, wie sie die Philosophen des Rationalismus gelehrt hatten,[36]) und beiden gegenüber den ernsten Versuch, das Wesen der Erkenntnis auf eine eigene Weise zu erfassen, als den eigenartigen Charakter des ganzen Menschen im Gegensatz zum Tier,[37]) als besonderes, entscheidendstes Charakteristikum seiner Stellung in der Natur. Damit wird die Erkenntnis zum wichtigsten Kennzeichen desselben und ihre Betätigung zur höchsten Aufgabe des Menschen,[38]) aber doch nicht in dem Sinne, daß er sein ganzes Leben der Vernunft unterwirft, sondern indem er zur Entwicklung und Ausprägung aller seiner natürlichen Kräfte strebt, der leiblichen wie der seelischen. So wurde die Vernunft aus der tierischen Ökonomie selbst verstanden und abgeleitet

[33]) Sph. 5, 33.
[34]) Sph. 5, 33.
[35]) Sph. 5, 34.
[36]) Für die besonderen Tatsachen des geistigen Lebens, die zu dieser Annahme führten, insbesondere für die Probleme der Logik, hatte Herder nur geringes Verständnis. Wir werden das später zeigen können an seinem mangelnden Verständnis für das Problem des Unbedingten und für jede Art von Dialektik.
[37]) Es ist von Bedeutung, zu beachten, daß Herder nicht zu dem Problem des Selbstbewußtseins vorstößt und die eigenartigen Spannungen, die gerade in diesem liegen, nicht erfaßt. Er befindet sich hier im größten Gegensatz zur Philosophie Hegels, für die gerade die Tatsache des Selbstbewußtseins von noch entscheidenderer Bedeutung ist, als für die Kantische Erkenntnistheorie.
[38]) Sph. 5, 27: „In dem Fall würde die Sprache (und damit die Erkenntnis) dem Menschen so wesentlich, als er ein Mensch ist.“ — An anderen Stellen wird hervorgehoben, daß der Mensch ohne Erkentnis das verlassenste Geschöpf der Erde sein müsse, z. B. Sph. 5, 93 f.

und verliert damit jene Sonderstellung, die ihr die Philosophie — zumal seit Descantes — immer wieder einräumte. Sie bleibt der menschlichen Natur als eine wichtige Komponente eingegliedert und dem menschlichen Leben dienstbar.

Zugleich treffen wir hier eine bestimmte Art der Darlegung des Erkenntnisproblems an, die uns auch in anderen Schriften begegnen wird. Es fehlt durchaus eine strenge erkenntnistheoretische Beweisführung, und eine klare wissenschaftliche Durchbildung des Hauptgedankens bis in die Einzelheiten. Zwischen Verstand, Vernunft, Besinnung werden keine strengen Unterschiede gemacht — es sind keine für ein bestimmtes System streng abgewogenen Begriffe, sondern nichts als verschiedenartige Bezeichnungen für einen realen Tatbestand, für den es wiederum kaum des Beweises bedarf,[39]) sondern der nur klar gesehen werden muß, um in seiner Bedeutung erkannt zu werden. Wir schließen daraus, daß es Herder in erster Linie darauf ankam, den Blick der Forschenden aus der Verwirrung der philosophischen Begriffe auf diesen einfachen Tatbestand der Erkenntnis hinzuweisen, ohne von der neuen Basis aus, die damit der Forschung gegeben wurde, selbst schon eine umfassende, ins einzelne gehende Erkenntnislehre geben zu können. Man hat den Eindruck, daß er zunächst in der Hauptsache daran arbeitet, den neuen Aspekt der ganzen Frage überhaupt in den Umkreis philosophischen Denkens hereinzuziehen. Die Klärung der Begriffe liegt auf einer höheren Stufe geistiger Arbeit, die hier noch nicht erreicht wird. So konnte er sagen: „Es tut mir leid, daß ich so viele Zeit verloren habe, erst bloße Begriffe zu bestimmen und zu ordnen; allein der Verlust war nötig, da dieser ganze Teil der Psychologie in den neueren Zeiten so jämmerlich verwüstet daliegt: da französische Philosophen über einige anscheinende Sonderbarkeiten in der tierischen und menschlichen Natur alles so über- und untereinander geworfen, und deutsche Philosophen die meisten Begriffe dieser Art mehr für ihr System, und nach ihrem Sehepunkt, als darnach ordnen, damit sie Verwirrungen im Sehepunkt der gewöhnlichen Denkart vermeiden.“ [40])

Auf die Hintergründe, die diese dem Rationalismus gegenüber neuartige Einstellung voraussetzt, und die ganz allgemein gesprochen aus einem bestimmten Verhältnis des denkenden Menschen zur Welt erwachsen, kommen wir später zu sprechen, wenn wir versuchen, Herders Stellung gegenüber der Aufklärung positiv zu kennzeichnen. Hier bleibt uns vorläufig noch zu erwähnen, wie beachtlich diese methodische Einstellung — wenn sie auch nicht scharf

---

[39]) Hier genügten einfache Hinweise auf das tatsächliche Leben, wie Sph. 5, 31 (Säugling und Staatsmann).

[40]) Sph. 5, 34.

präzisiert ist — gerade im Hinblick auf moderne Erwägungen über die Methode der philosophischen Arbeit erscheint.[41])

Wir haben damit den „erkenntnistheoretischen" Hauptgedanken dieser Schrift herausgestellt. Kurz zu ergänzen wäre das Gesagte noch nach einer andern Richtung, was unseren Blick noch einmal auf das eigentliche Problem der Schrift, auf die Sprache, lenkt. Jener allgemeine Charakter der Menschheit, von dem wir oben sprachen, ist durch die Sprache ebenso gekennzeichnet, wie durch die Erkenntnis. Der eigentlich sprachwissenschaftliche Teil der Schrift gipfelt ja in dem Ziel, die Sprache aus den gleichen Grundvoraussetzungen der lebendigen Menschennatur zu erklären, wie die Erkenntnis selbst. In dieser Voraussetzung liegt der Grund, der von Herder wie auch von Hamann behaupteten Identität von Sprache und Erkenntnis. Erst von der so verstandenen Erkenntnislehre aus erschließt sich die ganze Bedeutung dieser Gleichsetzung, die, wie wir sehen werden, auch für das Verständnis der späteren Stadien der Herderschen Erkenntnislehre und der aus ihr sich ergebenden Einstellung zur Philosophie von Wichtigkeit ist. Fr. Heinemann, der die Sprachphilosophie nicht von hier aus verstanden hat, irrt durchaus, wenn er meint, die Sprache sei für Herder ein willkürliches Konglomerat von Worten, das niemals „in das Innere der Dinge" zu dringen vermöge, eben weil es willkürlich sei.[42]) In derselben Weise wie sich für Herder die Erkenntnis aus der innigen Verbundenheit des lebendigen Menschen mit der ganzen Natur ergab, erklärt sich ihm auch die Sprache, die somit durchaus Erkenntnisfunktion besitzt, durchaus aus dem Innern der Dinge schöpft. Zwar hat Herder, wie noch zu zeigen sein wird, auf Grund der besonderen Fassung des Menschen, und der Existenz an der Sprache zunächst den Charakter des „Vernehmens" betont, und damit das Gehör in seiner sprachphilosophischen Bedeutung schärfer hervorgehoben, als den spontan-schöpferischen Akt des Sprechens, wie er im Mittelpunkt der Humboldtschen Sprachtheorie steht. Die Zeichen, deren sich die Vernunft zum Sprechen bedient, sind in der Tat „will-

[41]) Es mutet wieder durchaus „modern" an, wenn Herder sagt: „Es ist für mich unbegreiflich, wie unser Jahrhundert so tief in die Schatten, in die dunkeln Werkstätten des Kunstmäßigen sich verlieren kann, ohne auch nicht einmal das weite, helle Licht der uneingekerkerten Natur erkennen zu wollen. Aus den größesten Heldentaten des Menschlichen Geistes, die er nur im Zusammenstoß der lebendigen Welt thun und äußern konnte, sind Schulübungen im Staube unsrer Lehrkerker, aus den Meisterstücken Menschlicher Dichtkunst und Beredsamkeit Kindereien geworden, an welchen greise Kinder und junge Kinder Phrases lernen und Regeln klauben. Wir haschen ihre Formalitäten und haben ihren Geist verloren; wir lernen ihre Sprache und fühlen nicht die lebendige Welt ihrer Gedanken. Derselbe Fall ist's mit unsern Urteilen über das Meisterstück des Menschlichen Geistes, die Bildung der Sprache überhaupt." Sph. 5, 111 f. Man siehe hierzu z. B. die Ausführungen, die H. Pleßner in seinem Buch: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin 1928, über Methode gemacht hat.

[42]) Fr. Heinemann a. a. O. XXVI f.

kürlich". Aber falsch ist es, an dieser Sprachtheorie nur die „blühende Phantasie"[43]) hervorzuheben und zu vergessen, daß die tiefste Wurzel der Sprache nach Herders Meinung die sinnvolle Verbundenheit des Menschen mit dem Kosmos ist, wie sie als der Quellpunkt der Erkenntnis erkannt wurde. So verstanden dringt die Sprache, auch wenn sie von Herder nicht im ganzen Umfange verstanden wurde, durchaus ins „Innere der Dinge". Ja, sie wird eigentlich in einem tieferen Sinne aus der lebendigen Wesensart des erkennenden Menschen verstanden, als bei Humboldt, dessen Sprachlehre den schöpferischen Sprechakt in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt.[44])

Von der Sprache aus wird nun das Erkenntnisproblem noch einmal neu beleuchtet. Im zweiten Teil unserer Schrift zeigt Herder, wie die Sprachentwicklung abhängig ist, von dem großen „progressiven Ganzen" der Menschheit.[45]) Ohne menschliche Gesellschaft wäre Sprache nicht möglich, ohne „brüderliches Du" also die Entfaltung der natürlichen Kräfte des Menschen ein Unding. Damit erhält das, was wir oben über den Menschen sagten, eine wichtige Ergänzung. Der Mensch ist Sprachgeschöpf bezw. erkennendes

[43]) Fr. Heinemann a. a. O. XXVII.

[44]) Auch J. Sauter polemisiert in seinem genannten Werk über Baader und Kant (a. a. O. S. 485 ff.) unter Berufung auf Hamann und Humboldt gegen Herders Sprachtheorie. Im Anschluß an diese beiden Denker hält er vor allem die Behauptung Herders, der Mensch „erfinde" die Sprache, für falsch. Es will uns indessen scheinen, daß er ebenso wie die beiden älteren Denker einen zu starken Ton auf dieses „Erfinden" legt. Wir konnten zeigen, daß Herder vor allem dartun wollte, daß Sprache ebenso wie Erkenntnis aus der lebendigen Gesamtorganisation des Menschen folge. Hierin also würde er durchaus mit Humboldt übereinstimmen. Man muß indessen bedenken, daß seine Schrift gegen die flachen Anschauungen Süßmilchs gerichtet ist, der einen göttlichen Ursprung der Sprache annahm. In der Polemik gegen diese Anschauungen hat Herder, um den menschlichen Ursprung der Sprache zu betonen, vielleicht nicht ganz glücklich den Charakter des „Erfindens" so stark in den Vordergrund geschoben. Sachlich ergibt sich ihm Sprache und Erkenntnis, wie wir zeigten, aus der Wesensart des Menschen, und die von Hamann sowohl wie von Humboldt vorgebrachten Argumente gegen die „Erfindung" der Sprache (bei Sauter S. 488 f.) treffen seine Anschauungen im Grunde nicht. Der Unterschied von Humboldt wurde schon angedeutet; ein tieferer scheint uns nicht vorzuliegen, da Humboldts Sprachphilosophie Herders Arbeit voraussetzt und auf ihr fußt. Das, was Herder der Aufklärung gegenüber als neu herausarbeiten mußte, war für den jüngeren Humboldt schon selbstverständliche Voraussetzung, auf der er weiterbauen konnte. Den Herderschen Lehren hat sich später Jakob Grimm angeschlossen: „Über den Ursprung der Sprache", Berlin 1806. (Aus den Abhandl. d. Königl. Akad. d. Wiss. vom Jahre 1851.) Auch ihm ist die Sprache weder angeboren noch unmittelbar offenbart — sie ist menschlich, d. h. hat sich aus der Eigenart des menschlichen Wesens entwickelt. Die feineren Methoden der Sprachvergleichung und Linguistik, die Grimm schon verwertet, sind Herder freilich noch fremd. Aber auch Grimm betont z. B. die Bedeutung des aufrechten Ganges für die Sprache und behauptet etymologische Zusammenhänge zwischen Mensch und Denken (a. a. O. S. 31).

[45]) Sph. 5, 115.

Wesen nicht nur durch seinen innigen Zusammenhang mit der lebendigen Natur, er ist es zugleich nur, sofern er über Familie und Volk hinweg [46]) Teil hat am großen Ganzen der Menschheit. Daraus erhellt, daß Herder den Menschen nicht nur durch das „Eintauchen in den Kosmos" bestimmt, wie Heinemann meint,[47]) sondern zugleich wie später auch Jacobi, von der menschlichen Gesellschaft aus. Das kann auch für das Erkenntnisproblem nicht ohne tiefe Bedeutung sein, denn Erkenntnis war abhängig, wie wir sahen, vom Wesen des Menschen, und wenn dieses auch, ja in wichtiger Weise, durch die gesellschaftliche Natur desselben bestimmt ist, muß hier eine wichtige Komponente der Erkenntnis liegen. Freilich hat Herder diese schwierigen Zusammenhänge nicht geklärt. Er hat sie hier überhaupt nur im Hinblick auf die Sprache und die Sprachentwicklung behandelt. Aber sie gelten ja damit von selbst auch für das Erkenntnisproblem. Klar übersehen läßt sich nur der Umriß der ganzen Frage: Erkenntnis ist im Grunde der ganze Mensch, dieser aber ist nicht allein Naturwesen, sondern zugleich Glied eines besonderen Ganzen, eben der Menschheit. Für die Entwicklung und Ausbildung seiner natürlichen Kräfte ist diese letztere Tatsache von bestimmender Bedeutung. Aber die Beziehungen von Natur, Mensch und Menschheit bleiben unklar. Das wirkt sich aus auf die Beurteilung der menschlichen Existenz, die, wie wir noch sehen werden, nicht klar gefaßt wird, und damit auch der Erkenntnis. Wir werden später zu zeigen versuchen, daß hier der schwierigste Punkt der philosophischen Anschauung Herders liegt, und daß sein Unvermögen, die Philosophie klar gegen die Geschichte abzugrenzen, hier seine eigentliche Wurzel hat.[48])

Wir haben damit eine Reihe wichtiger Gesichtspunkte zur Beurteilung der Herderschen Erkenntnislehre gewonnen. Vor allem ist uns deren Kerngedanke deutlich geworden. Nunmehr wäre zu zeigen, daß auch in den späteren Erkenntnisschriften diese Einstellung beibehalten wird, in welcher Weise etwa der Hauptgedanke eine Fortbildung oder Umformung erfährt. — Die Fruchtbarkeit der von uns gewonnenen Richtlinien zeigt sich zunächst bei der Betrachtung der Abhandlung: „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele", die zum Tiefsten aber auch äußerlich gesehen, zum Verworrensten gehört, was Herder geschrieben hat, und die verständlicher Weise den meisten Mißdeutungen ausgesetzt war. Durch die von den bereits erarbeiteten Gesichtspunkten aus unternommene Analyse versuchen wir nicht nur zu zeigen, daß ihr

---

[46]) Sph. 5, 112 ff., 123 ff., 134 ff.

[47]) Fr. Heinemann a. a. O. XXI f.

[48]) Heinemann hat diesen Zwiespalt auch gesehen, wenn er von Herder sagt: Einerseits tauche er den Menschen in den Kosmos und andererseits sei er doch „auf dem Wege zu einer Philosophie der historischen Existenz", a. a. O. S. XXI f.

Grundgedanke recht gesehen ein viel einheitlicherer ist als man meist glaubte, sondern zugleich unser bisheriges Resultat zu bestätigen und die Einsicht in den Grundgedanken der Erkenntnislehre wesentlich zu vertiefen.

2. Das Erkenntnisproblem in der Bückeburger Schrift: „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele"

Diese Bückeburger Schrift ist in der Tat das Beste und Selbständigste, was Herder zur Erkenntnislehre niedergeschrieben hat. Wenn uns an der Sprachabhandlung nur ganz bestimmte Abschnitte in diesem Zusammenhang beschäftigten, so gilt es von dieser eine Analyse und Interpretation zumindest ihres ganzen ersten Teiles zu geben.

Zunächst mag ein kurzer Überblick über einige Urteile anderer Forscher über diese Schrift dazu dienen, im Gegensatz zu ihnen unsere Auffassung ihres Grundgedankens scharf zu kennzeichnen.

Für R. Haym war sie im Grunde nichts anderes als eine „dilettantisch-eklektische Lehre", ein „idealisierter Naturalismus", der durch „einige erkenntnistheoretische Sätze zu einer Art von systematischem Ganzen" abgerundet wurde.[49]) Kühnemann sah in ihr einen „Ansatz zu gefährlichster Halbwissenschaft"[50]) und für die lange Zeit so maßgebliche „Geschichte der neueren Philosophie". W. Windelbands war die Schrift im wesentlichen damit erschöpft, daß Herder sich „gegen die strenge Scheidung sinnlicher und verstandesmäßiger Erkenntnis" erkläre, „deren Verhältnis mehr unter dem Gesichtspunkte einer einheitlichen kontinuierlichen Entwicklung von den natürlichen Grundlagen zur geistigen Vollkommenheit" auffaßte, im übrigen aber sich kongenial an Leibniz' Nouveaux essais anschließe, die die tiefste aller geistigen Lebenstätigkeit des Menschen im Gefühl suchten.[51])

Kronenberg hat dem gegenüber zwar betont, daß er hier den „mystisch unklaren Pantheismus des Gefühls" bereits hinter sich gelassen habe, ihn fortschreitend zu läutern und begrifflich zu klären beginne,[52]) aber den wesentlichsten Hauptgedanken der Schrift hat auch er, wie uns scheinen will, nicht klar erfaßt. — Alle diese Forscher sind zu sehr von den Einzelheiten, die Herder hier vor uns ausbreitet, ausgegangen. Diese sind in der Tat teilweise von großer Verworrenheit, sodaß derjenige, der an ihnen hängen bleibt und von ihnen aus eine klare exakte Linienführung sucht, sich schwer durch das Ganze hindurchfindet, zumindest sehr leicht an einem wesentlichen Hauptgedanken vorbeigeht.

[49]) R. Haym a. a. O. 1, 675.
[50]) Kühnemann a. a. O., 228.
[51]) W. Windelband a. a. O. 1, 596.
[52]) M. Kronenberg a. a. O. 2, 365.

Dagegen zeigt es sich, daß, wenn man umgekehrt diesen erfaßt hat, die Schrift eine plastische Gestalt erhält, die Verworrenheit der Einzelheiten sich klärt und diese in ihrer Gesamtheit nur als dienende Glieder erscheinen, um jenen zentralen Gedanken immer aufs neue und von immer anderen Seiten zu beleuchten.

Wir heben diesen nach unserer Auffassung wesentlichsten Gedanken der Abhandlung — insbesondere für das Verständnis seiner allgemeinen Philosophie wesentlichsten Gedanken — gleich heraus und stellen ihn als Richtpunkt unserer Analyse der Schrift voran. Dazu wird uns die aus der Sprachabhandlung erkannte Einstellung Herders zum Erkenntnisproblem überhaupt wichtig. Wir sahen dort, wie er einerseits eine reine Vernunft scharf ablehnt und andererseits an der Tatsache der Vernunft streng festhaltend sich bemüht, das Wesen der Erkenntnis aus dem Wesen des ganzen Menschen, aus seiner gesamten Kräfteorganisation zu erfassen. Die Bückeburger Schrift ist aus derselben Einstellung erwachsen und sucht denselben wichtigen Gedanken gründlicher, und nunmehr beeinflußt von wichtigen religiösen Momenten durchzuführen und zu erweisen. Ihr Kampf wendet sich gegen die philosophische Vernunft und deren Ausgeburten, ihr Ziel ist der Nachweis einer menschlichen Erkenntnis. Die beiden Hauptsätze, um die sich ihr ganzer Gedankengang bewegt, sind die folgenden: „Unser Erkenntnis ist also, obs gleich freilich das tiefste Selbst in uns ist, nicht so eigenmächtig, willkürlich und los, als man glaubet“,[53]) und der wichtige positive: „das wahre Erkennen . . . . ist menschlich fühlen“.[54])

In welcher Weise Herder den Nachweis dieser Hauptsätze liefert, wird nun in großen Zügen zu zeigen sein. Sodann gilt es, den Zusammenhang unserer Ergebnisse mit den Hauptgesichtspunkten der Sprachabhandlung zu prüfen und zu fragen, inwiefern in dieser zweiten Schrift eine Vertiefung und ein Fortschritt in der Ausarbeitung und Formulierung des Erkenntnisproblems zu beobachten ist. Zuvor wollen wir indessen noch einen kurzen Blick auf die Entstehungsgeschichte der Schrift werfen und auf Herders eigene Einstellung zu ihr, da auch von hier aus ein helles Licht auf die Art unserer von den übrigen Beurteilern abweichenden Analyse und die Gesichtspunkte, nach denen wir diese vornehmen wollen, fällt. Wir halten uns hier in der Hauptsache an das, was R. Haym in seinem großen Werke berichtet, ohne es doch für das Verständnis der Schrift wahrhaft auszuwerten.[55])

Der äußere Anlaß zur Niederschrift seiner Gedanken über das Erkenntnisproblem in Bückeburg ist eine Preisaufgabe der Berliner Akademie aus dem Jahre 1773 gewesen. Diese

[53]) Sph. 8, 197.
[54]) Sph. 8, 200.
[55]) R. Haym a. a. O. 1, 663 ff.

hatte eine Untersuchung der „beiden Grundkräfte der Seele, des Erkennens und des Empfindens" gefordert,[56]) und Sulzer, der geistige Vater des Problems, hatte sich über die Art, wie diese Aufgabe gefaßt werden sollte, genauer geäußert. Er stellte fest, es handle sich nun darum, die ursprünglichen Bestimmungen und Gesetze einerseits des Erkenntnisvermögens, das nur darauf gerichtet zu sein scheine, das Objekt möglichst gut zu sehen, und andererseits des Empfindungsvermögens, das einzig bestrebt sei, den Zustand der Seele, wenn dieselbe auf unangenehme Art affiziert sei, zu verändern oder aber sich genießend zu verhalten, genau zu entwickeln, ihre wechselseitige Abhängigkeit, den Einfluß des einen auf das andere zu untersuchen und endlich festzustellen, wie der Charakter und das Genie eines Menschen durch Stärkegrad, Entwicklungsstufen nud Lebhaftigkeit des einen oder des anderen bestimmt sei.[57]) Diese Aufgabe und die Art, wie sie genauer präzisiert wurde, bestimmte wohl die eigenartige Gestalt, die die Abhandlung angenommen hat und die zunächst so gar nicht zu dem Hauptgedanken, den Herder nach unserer Meinung hier behandelt hat, passen will. Er hat sich rein äußerlich streng an den von Sulzer vorgeschriebenen Plan gehalten — die Einteilung und die Kapitelbenennung der Schrift zeigt das ganz deutlich. Aber in Bezug auf das Problem selbst — und das ist das Entscheidende — ging er ganz andere Wege. Die Art der Aufgabenstellung widersprach im Grunde seinen Überzeugungen vollständig. Zwei getrennte Seelenvermögen, Empfindung und Erkenntnis, konnte er nicht anerkennen. Schon im Jahre 1769, also noch vor der Sprachabhandlung, hatte er an M. Mendelssohn u. a. geschrieben: „Was ist eine von sinnlichen Begriffen befreite Seele? Was ist reine geistliche Vollkommenheit in einer menschlichen Seele? Ich muß gestehen, ich weiß nicht. Die Begriffe, so verfeinert und veredelt als man will: und das caput mortuum ist immer noch sichtbar: immer noch ein feines sinnliches Vehiculum um all diese geistige Phantome! ein Mensch!" [58]) Die Sprachabhandlung hatte ganz den gleichen Gedanken ausgesprochen und eine Trennung der Seele in mehrere Vermögen streng abgelehnt. Von einer solchen aber ging die Aufgabe der Akademie aus. Wenn Herder diese also lösen wollte, so konnte dies nur in einem ganz anderen Sinne geschehen, als es diese erwartete. Es mußte gezeigt werden, daß die Annahme getrennter Seelenvermögen eine ungerechtfertigte ist, daß das Wesen der Erkenntnis eine solche Zerreißung nicht zuläßt, und es mußte damit der Versuch gewagt werden, dieses echte Wesen in einer neuen Weise darzulegen, die eine solche umgeht, ohne doch der Erkenntnis selbst ihre überagende Bedeutung zu nehmen.

[56]) R. Haym a. a. O. 1, 664.

[57]) R. Haym a. a. O. 1, 665.

[58]) Diesen Brief teilt U. Unger mit in seinem Buch: Herder, Novalis, Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems usw. Frankfurt 1922, S. 150 ff.

So schreibt Herder am 5. August 1774 an den Grafen Hahn, daß er den medius terminus der beiden Sätze für identisch halte — also erkennen und genießen (d. i. empfinden) — bisher noch nicht anders als ein Wesen eines Geistes habe finden können und zwar, „wie ich's hier entwickeln werde, eines eingeschränkten, sich vervollkommnenden Geistes".[59]) Er spricht also klar aus, wie er das Problem zu behandeln gedenkt: die Annahme getrennter Seelenvermögen ist zu entkräften und statt dessen das Wesen der Erkenntnis als das Wesen eines einheitlichen, eingeschränkten, sich entwikkelnden Geistes zu verstehen! Also eine Formulierung des Problems ganz in der Weise, wie sie sich oben in den von uns vorangestellten Hauptsätzen der Schrift ausspricht. Daß er dieses trotzdem in dem von der Akademie geforderten Untersuchungsgang tut, ist der Schrift nicht förderlich gewesen und hat die klare Ausprägung ihres Hauptgedankens stark beeinträchtigt.[60]) Ja, diese Tatsache war es vor allem, die Herder den Vorwurf der Unklarheit und eines unfruchtbaren Eklektizismus eingetragen hat. Gerade von letzterem war er, was seinen Hauptgedanken anbelangt, doch weit entfernt. Es konnte ihm, nach dem, was wir bereits in der Sprachabhandlung fanden, nicht das Ziel vorschweben, etwa eine Synthese aus Empfindung und Vernunft zu unternehmen, um zur wahren Erkenntnis vorzudringen, etwa sensualistische und rationalistische Theorien zu verschmelzen — für ihn galt es, das Erkenntnisproblem neu und einheitlich zu entwickeln. Ob er freilich in der Demonstration in allen Einzelheiten eine glückliche Hand hatte, ist eine andere Frage. Hier wird man zweifellos viel auszusetzen finden, besonders wenn man eine strenge Erkenntnistheorie erwartet. Aber diese Einzelheiten dürfen unseren Blick für das Wesentliche nicht verdunkeln. Denn durch dieses für die allgemeinste Einstellung zur Erkenntnisfrage wichtige Faktum wird die scheinbar ausgesprochen psychologische Schrift über den Reiz, die Empfindung und die Apperzeption von größter Bedeutung für das allgemeine Problem der Philosophie.

Für diese besondere Auffassung ihrer Aufgabe hatte die Akademie kein Verständnis. Sie krönte Herders Arbeit nicht, sondern sprach den Preis einem unbedeutenden, aber im eklektischen Geiste der zeitgenössischen Philosophie meditierenden Rivalen zu. Herder selbst aber hielt seine Schrift für wichtig genug, sie dreimal zu überarbeiten und sie auch ungekrönt erscheinen zu lassen. Zu seinem Freunde Gleim hat er sich einmal geäußert, er achte sie noch

---

[59]) R. Haym a. a. O. 1, 665.

[60]) Wir finden also auch hier das eigentliche Problem gleichsam in einer „Verkleidung", aus der es erst gelöst werden muß. Freilich ist hier der Zusammenhang ein anderer als in der Sprachabhandlung. Hier ist das Erkenntnisproblem zwar selbständig bearbeitet, aber in einem Rahmen, der ihm nicht organisch entwächst.

höher als die Schrift über „Plastik“ [61]) — das wollte viel heißen, denn wie sehr ihm die Probleme gerade dieser Abhandlung seit dem Reisejournal am Herzen lagen, ist bekannt.[62])

Für unseren Zusammenhang ist also vor allem die prinzipielle Fassung der Erkenntnisfrage wichtig. Sie wird es umso mehr, als sie hier von Herder in der Zeit seiner eindringlichsten religiösen Erschütterung behandelt und, wie wir sehen werden, in bestimmter, auch für seine „Philosophie“ später wichtiger Weise modifiziert wird. So wollen wir nun in der Schrift selber verfolgen und herauszustellen versuchen, welche Kräfte des Menschen Herder für die Erkenntnis besonders bedeutsam werden. Erwähnt werden mag hier noch, daß der Ausgangspunkt der Betrachtung in dieser Abhandlung ein anderer ist, als in der Straßburger Schrift. Der Mensch wird hier nicht im Gegensatz zum Tier begriffen, sondern unmittelbar von sich aus. Der Blick ist allein auf ihn gerichtet. Daß aber, und das ist für uns das Wichtigste, an seinem innigen Zusammenhang mit der lebenden Natur festgehalten wird, zeigt die folgende Analyse auf Schritt und Tritt. Immerhin ist dieser Unterschied zu beachten. Wir stehen in der Zeit, in der Herder über das Problem der Geschichte nachzudenken beginnt, in der er also den Menschen selbständiger faßt, und in der ihm die Beziehungen von Mensch und Menschheit zumindest ebenso stark interessierten, wie die von Mensch und Natur. Wir werden auf diese Zusammenhänge noch einmal zurückkommen müssen.

Zwei große leitende Gesichtspunkte sind es, wie gesagt, die ihren Gedankengang in der Hauptsache bestimmen: die Ablehnung einer gesonderten Erkenntniskraft und der aus ihr folgenden Fiktionen und Abstraktionen, und die Darlegung des echten Wesens der Erkenntnis im Sinne einer „menschlichen Erkenntnis“. Freilich wird jene Ablehnung nun nicht so geleistet, wie es in einer wissenschaftlichen Erkenntnislehre notwendig wäre. Es wird nicht im einzelnen auf die Voraussetzungen und die verschiedenen Formen jener Erkenntnistheorie eingegangen und etwa genauestens untersucht, warum sie unhaltbar sein müssen, nein, sie werden in Bausch und Bogen verworfen und alle Einwände ihrer Verkünder dadurch entkräftet, daß ihnen eine neue, andersartige Erkenntnisinterpretation entgegengesetzt wird, die ähnlich, wie in der Sprachabhandlung, vor allem durch den Hinweis auf die wirklichen Verhältnisse des menschlichen Daseins ihre Beweiskraft zu stärken sucht.

„Mich kümmert die überirdische Abstraktion sehr wenig“, sagt er in den Vorbemerkungen zu seiner Schrift, „die sich aus allem, was Kreis unseres Denkens und Empfindens

[61]) R. Haym a. a. O. 1, S. 671.
[62]) Siehe R. Haym a. a. O. 2, S. 68 ff.

heißt, ich weiß nicht auf welchen Thron der Gottheit setzt, da Wortwelten schafft und über alles Mögliche und Würkliche richtet.“ [64]) Diese „unbekümmerte“ Haltung sehen wir ihn in der gesamten Schrift gegenüber den Theorien und Hypothesen der Philosophen einnehmen, mag er sich nun über die „sonderbar mechanischen Träume“ lustig machen, die man über den Ursprung der Menschenseelen gehabt hat, „als ob sie wahrlich von Leim und Koth gemacht wären“ [65]) oder mag er die Lehre verspotten, daß die Seele „etwas aus sich spinne und a u s s i c h eine Welt träume“,[66]) oder mag er sich endlich gegen die Weisen ereifern, die ihre Vernunft als ein eingeborenes „Orakel“ verehren, die „nie im langen Kleide“ gingen, „nie sprechen lernten, wie ihre Wärterinnen sprachen“.[67]) Immer treffen wir dieselbe Einstellung an: mich kümmert die überirdische Abstraktion sehr wenig! Fragen wir freilich nach einer genaueren Begründung im einzelnen Fall, so finden wir keine. Es sei denn, daß man den Hinweis auf die vor jeder unverbildeten Vernunft sich herausstellende Unmöglichkeit solcher Theorien als eine Begründung ansehen wollte. Ein genauer wissenschaftlicher Nachweis dieser Unhaltbarkeit wird nicht geführt. Aber die Absicht ist ganz offenkundig: die Annahme einer reinen Vernunft ist ein Unding! Sie ist unbedingt abzulehnen.

„Der innere Mensch“, steht über dieser Schrift, „mit allen seinen dunklen Kräften, Reizen und Trieben ist nur E i n e r.“ [68]) Diese Einheitlichkeit vor allem im Hinblick auf die Erkenntnis, wo sie durch die Scheidung von Sinnlichkeit und Vernunft am entschiedensten in Frage gestellt wurde, aufzuzeigen, ist hier sein letztes Ziel. Er versucht es zu erreichen, indem er die Erkenntnis bis in die untersten Stufen der Empfindung verfolgt und zeigt, daß das, was wir g e w ö h n l i c h als Erkenntnis bezeichnen, nämlich die gedankliche Erfassung, ohne diese einfachen Entwicklungsstufen und damit vor allem auch — das darf nicht vergessen werden — ohne den L e i b unmöglich wäre.

Die Art der Darlegung ist nicht immer ganz klar und vor allem sind die Einzelheiten, die er anführt und mit denen er seine These stützt, in vielem anfechtbar. Aber der große Gedanke, auf den uns hier alles ankommt, die E r k e n n t n i s a l s i m W e s e n d e s g a n z e n M e n s c h e n v e r a n k e r t z u z e i g e n, ist überall deutlich zu erkennnen.

Vor allem sind auch hier wieder Begriffe wie R e i z, E m p f i n d u n g, A p p e r c e p t i o n nicht als genau abgewogene erkenntnistheoretische Termini zu verstehen, deren eindeutiger Sinn überall klar festgehalten würde. Sie dienen ihm vielmehr zur Bezeichnung eines Tatbestandes. M. K r o n e n b e r g hat richtig hervorge-

[64]) Sph. 8, 170.
[65]) Sph. 8, 176.
[66]) Sph. 8, 193.
[67]) Sph. 8, 198.
[68]) Sph. 8, 178

hoben, daß Herder mit dem Wort „Empfindung" nicht wie Kant „das primitive Element der Subjektivität" bezeichnen will, sondern ein „Datum der Natur".[69]) Seine Bezeichnungen wählte er nun so, daß dieses Datum möglichst plastisch wurde. Dasselbe gilt auch von den anderen verwendeten Begriffen. Wir haben also hier dieselbe methodische Einstellung, wie sie uns bereits in der Sprachabhandlung begegnete. Herder hat einen neuen, von den Lehren der zeitgenössischen Philosophie abweichenden Aspekt der ganzen Frage und es gilt, diesen zunächst in seinem ganzen Umfang darzulegen. Die Unhaltbarkeit der rationalistischen Erkenntnistheorie folgt für ihn schon daraus, daß sie, wie er meinte, diesem einfachen Sachverhalt nicht gerecht wurde.

Jene allgemeine Auffassung vom Menschen als einem Geschöpf, das im großen Umkreis der Natur steht als ein in seinen Kräften einheitliches und ungeteiltes Wesen, wie sie bereits die Sprachabhandlung vertreten hatte, wird auch hier festgehalten. Das muß von vornherein im Auge behalten werden. Die innere lebendige Einheit der Seele steht ihm von vornherein fest. Es kann nicht Aufgabe sein, diese als eine Synthese von Reiz, Empfindung und Vernunft etwa zu demonstrieren, vielmehr wird der umgekehrte Weg eingeschlagen und die eigenartigen Anteile, die diese an dem zur Erkenntnis geschaffenen Ganzen haben müssen, aufgedeckt. „Man muß sich also," sagt er hierzu, „für nichts so sehr als für dem einseitigen Zerstücken und Zerlegen hüten." [70])

Die gedankliche Erkenntnis, die Empfindung und der Reiz sind nur unterscheidbare Stufen e i n e r Kraft, Ausdruck der Ordnung, die wir im Anschluß an Data der Natur selbst, wie K r o n e n b e r g richtig interpretiert, in das Chaos dessen bringen können, was wir gemeinhin Erkenntnis nennen. Es ist falsch, sie als „gemauerte Fachwerke" von einander zu scheiden und unabhängig von einander einzeln zu betrachten.[71]) Sie müssen aus dem übergeordneten Ganzen gesehen werden, in dem sie aufgehen. So konnte Herder etwa das Phänomen des Reizes bis in so hohe und feine Regionen der Seele wie Haß, Liebe, Zorn u. s. w. verfolgen, konnte zeigen, wie in ihnen noch die Wirksamkeit des Reizes zum Ausdruck kommt, ohne Gefahr zu laufen, jene vorausgesetzte Einheit der Seele zu zerstören.[72])

Der R e i z ist die primitivste Form der Erkenntnis. „So klein und dunkel dieser Anfang des edlen Vermögens, das wir Empfin-

[69]) Siehe Kronenberg a. a. O. 2, 365.

[70]) Sph. 8, 201.

[71]) Sph. 8, 195.

[72]) Sph. 8, 173 f., 176. Wir machen hier auf die Verwandtschaft dieser Methode mit der gewisser spätromantischer Denker aufmerksam. Bei dem schon genannten C a r u s ist sie besonders schön zu beobachten. Freilich handelt es sich hier nicht nur um einen bestimmten äußeren Gang der Untersuchung, sondern um eine Methode im tieferen Sinne. die aus einem ganz bestimmten Verhältnis zu den realen Tatbeständen der Forschung entspringt, sich von dort aus bestimmt.

den nennen, scheine, so wichtig muß er sein, so viel wird durch ihn ausgerichtet.“ [73]) In ihm liegen gleichsam die Samenkörner der Erkenntnis.[74]) Er ist das letzte begrifflich greifbare Moment, bis zu dem der forschende Geist bei seiner Vertiefung in die Zusammenhänge der Erkenntnis vorzudringen vermag, gleichsam die erste begrifflich faßbare Manifestation des Unbewußten in der Seele, wie die Romantiker sagen würden. Es besteht ein geistiges Band, „daß gewisse Dinge diesen empfindenden Teil ähnlich, andere widrig sind, . . . das von keiner Mechanik abhängt, das sich nicht weiter erklären läßt, indes g e g l a u b t werden muß, weil es d a i s t, weil es sich in hunderttausend Erscheinungen z e i g e t“.[75]) Hier geht eine eigenartige Anziehung und Abstoßung vor sich, die für das, was der Mensch — oder auch das Tier — später im eigentlichen Sinne e r k e n n e n, von größter Bedeutung ist. Was er hier als ihm widrig zurückstößt, kann dann auch gedanklich nicht von ihm erfaßt werden. Es bleibt außerhalb seiner Sphäre.

Wenn hier in eine „glückliche Unwissenheit“ und Dunkelheit[76]) eingebettet, gleichsam nach einem höheren göttlichen Gesetz, das ausgewählt wird, was sich später der Erkenntnis erschließt, was, wie Herder sagen könnte, G e d a n k e werden kann,[77]) so gilt das von der Erfassung der äußeren Welt, wie von der der inneren. Denn auch in dieser wirkt das Phänomen des Reizes.[78]) Alle jene feinen Muskelspannungen und Blutwallungen des Organismus, die sich später als die verschiedenen feineren Formen des Bewußtseins der Körperzustände bis hinauf zu den Regungen des Zornes oder der Liebe, die Mann und Weib zu einander drängt, beobachten und finden lassen, vollziehen sich nach dem Gesetz des Reizes, der Zusammenziehung und Abstoßung und Ausdehnung und Vereinigung.[79]) Wir könnten nichts von alledem wissen, wir könnten auch die höheren Formen dieser seelischen Zustände nicht verstehen, wenn unsere Erkenntnis nicht schon hier, in diesen dunklen Regio-

---

[73]) Sph. 8, 171.

[74]) Sph. 8, 171.

[75]) Sph. 8, 174 f.

[76]) Sph. 8, 185. „Trefflich auch, daß es also, und die tiefste Tiefe unserer Seele mit Nacht bedeckt ist! Unsere arme Denkerin war gewiß nicht im Stande, jeden Reiz . . . . . zu fassen.“

[77]) „Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewußten Seelenlebens“, sagte K. G. C a r u s später, „liegt in der Region des Unbewußtseins!“ Psyche S. 1.

[78]) Diese vergleichende Betrachtung des Äußeren und des Inneren läßt sich durch die ganze Schrift hindurch beobachten. Man wird hier deutlich an H. P l e ß n e r s Lehre vom „Doppelaspekt“ erinnert. Auch Herder wäre durchaus ein Gegner der „alternativen“ Einstellung des Descarteschen Rationalismus gewesen. Er hatte den nötigen Blick für die Besonderheit des „Organischen“, wenn ihn auch eine eigentliche Philosophie des Organischen ebenso fern lag, wie diese klare Präzisierung seiner methodischen Einstellung. Siehe dazu H. P l e ß n e r : Die Stufen des Organischen und der Mensch.

[79]) Sph. 8, 171, 176.

nen verankert wäre. Wie die einzelnen Geschöpfe unter einander gleichsam als die Basis der Wirksamkeit des Reizes ein „geistiges Band“ verknüpft, so haben wir in Bezug auf den inneren Menschen, den Organismus, den „unendlichen feinen und verflochtenen Tierkörper“, mit allen seinen reizbaren Teilen, den Fibern, Muskeln, dem Blute als dem Träger dieser Gesetzmäßigkeit.[80]) Wir finden also schon hier eine innere Verknüpfung von Erkenntnis und Organismus von Seele und Leib, daß es seiner Meinung nach keiner mechanischen Träume „über den Ursprung der Menschenseelen“ bedurft hätte.[81]) „Insonderheit dünkt mich,“ sagt er einmal, „hätte dem großen Erfinder des Monadenpoems das System prästabilierter Harmonie fremde sein dörfen, denn mir scheints, beide bestehen nicht wohl beieinander.“ [82]) Gegenüber der unbezweifelbaren Tatsache des inneren Zusammenhangs aller natürlichen Kräfte, erschien ihm auch diese Lehre des verehrten Philosophen nur als eine leere Abstraktion. Wir werden an anderer Stelle genauer auf den sich bereits hier andeutenden Gegensatz seiner Anschauungen zu denen des Leibniz zu sprechen kommen. Deutlich aber wird hier, wie nahe Herder den Gedanken steht, die später die Romantiker in ihrer Lehre vom „Unbewußten“ verkündet haben. Er hat zwar die strenge Scheidung von „Bewußtem“ und „Unbewußtem“ nicht vollzogen — sein philosophisches Ziel war es nicht, einen unbewußten Grund der Welt herauszustellen, sein Blick blieb wesentlich auf dem Menschen gerichtet — aber diese Sphäre des Reizes „voll glücklicher Unwissenheit und Dunkelheit“ entspricht durchaus der unbewußten Sphäre der Seele, wie sie von Carus so schön beschrieben wurde.[83])

Mit dieser Verwurzelung der Erkenntnis in der geschöpflichen, natürlichen Organisation selbst, war für ihn eine Folgerung von solcher Bedeutung verknüpft, daß wir schon hier auf sie hinweisen möchten, wenngleich wir ihre eigentliche Bedeutung für die Philosophie erst später genauer würdigen können. Für Herder konnte bei dieser Einstellung niemals das Problem einer Außenwelt auftauchen. Jenes „geistige Band“, das die Geschöpfe untereinander verknüpft und in dem die Samenkörner der Erkenntnis liegen sollten, war einfach da, es ließ sich weder demonstrieren, noch leugnen noch bezweifeln. Wenn „unsere göttlichsten (erkennenden) Kräfte nicht ohne diese Aussaat dunkler Regungen und Reize“ [84]) wären, so kann keine echte Erkenntnis dieses Band, das gleichsam die ganze Welt verknüpft, leugnen oder in Frage stellen. Hier in dieser Sphäre liegt das erste dunkle Bewußtsein des Da-

[80]) Sph. 8. 175.
[81]) Sph. 8, 176.
[82]) Sph. 8. 178.
[83]) Siehe K. G. Carus, Psyche, S. 14 ff Siehe dazu auch die entsprechenden Abschnitte über das Erkenntnisproblem bei Meister Eckehart in dem von Otto Karrer herausgegebenen Textbuch. Otto Karrer: Meister Eckehart. München 1926.
[84]) Sph. 8, 171.

seins der Welt,[85]) das sich läutern und klären kann bis zu ihrer gedanklichen Erfassung, und das damit Voraussetzung für jede Welterkenntnis bleibt. Hier liegen die Wurzeln des Satzes, der uns später wieder begegnen wird, als einer der Hauptsätze seiner Erkenntnislehre überhaupt: Erkenntnis der Welt ist nichts als Haben der Welt und philosophische Erkenntnis der Welt damit nichts anderes als eine besondere, später genauer zu kennzeichnende Form dieses Habens. Ähnliche Gedanken treffen wir später bei Jacobi an, dem das Dasein der Welt, anderer Körper und anderer denkender Wesen als ein Faktum des Glaubens feststand.[87])

Jedenfalls kann Erkenntnis, wenn sie auch in ihrer höchsten Form, wie sie jetzt zu zeigen ist, nur eine Fortbildung dieser primitivsten Stufe des Reizes ist, niemals den Versuch machen, die Welt und ihr Dasein zu erklären oder zu leugnen. Sie setzt eben dieses Dasein vielmehr in jedem Fall voraus. Das gilt übrigens nicht nur für die Existenz der Außenwelt — es gilt auch für die Existenz des eigenen Ich. Es darf bereits in diesem Zusammenhang angedeutet werden, daß Herder mit der Auffassung, die diese allein auf das Dasein einer Vernunft im Sinne des cogito ergo sum gründete, vollkommen bricht. Die Existenz des Ich ist ihm von vornherein gewährleistet, durch die ganze Summe jener Reize und Regungen, die aus dem eigenartigen Kräftespiel des Organismus aufsteigen. Mit ihnen ist die Existenz des Menschen unbezweifelbar gegeben, sie bedurfte keiner Demonstration, sie gehörte zu jenen hunderttausend Erscheinungen, die geglaubt werden mußten, weil sie einfach da waren.[88]) Diese Tatsache bewirkte es, daß er dieser Seite der Menschenseele eine viel tiefere Beachtung schenken konnte, als die Philosophen des Rationalismus. Wir werden später sehen, daß auch seine „Philosophie" nicht unbeeinflußt davon blieb.[89])

---

[85]) „Die erste Beurkundung des Bewußtseins der Seele, unmittelbar nach dem bloß unbewußten Zustande", heißt es in ähnlicher Weise bei Carus, „erscheint als Weltbewußtsein". Psyche, S. 108.

[86]) Sph. 8. 199.

[87]) F. H. Jacobi: Die Lehre des Spinoza. Breslau 1785. S. 263 f.

[88]) Es mag hier erwähnt werden, daß diese Gewißheit der Existenz Herder zu nicht geringem Teil vermittelt wurde durch seine tiefe Religiosität. So wenig er es als seine Aufgabe betrachten konnte, das Dasein des Menschen aus einem unbewußten Weltgrund abzuleiten, so wenig war er geneigt, es etwa bloß auf „Vernunft" im Sinne des cogito sum zu begründen. Sein Ausgangspunkt blieb in Übereinstimmung mit dem christlichen Glaubensbekenntnis „der Mensch samt allen Kreaturen". Vergl. dazu vor allem die „Älteste Urkunde".

[89]) Sph. 8, 179 ff., 189 ff. Wenn L. Klages heute der neueren Philosophie und Psychologie eine völlige Unkenntnis der unbewußten Sphären der Seele, insbesondere des Trieblebens, vorwirft und gerade in die idealistischen Epoche der deutschen Philosophie K. G. Carus als den einzigen Denker hervorhebt, der um diese Seite des geistigen Lebens wirklich wußte und ihre Bedeutung klar erfaßte, muß gesagt werden, daß Herder hier in erster Linie zu nennen gewesen wäre.

Eine Stufe größerer Helle als der Reiz bedeutet die Empfindung, die an die Sinne geknüpft ist, die wieder ihre innere Verbindung durch das Nervensystem erhalten. „Der Nerve," heißt es, „beweiset feiner, was dort von den Fibern des Reizes allgemein gesagt wurde, er zieht sich zusammen oder tritt hervor nach Art des Gegenstandes, der zu ihm gelangt." [90]) Auge und Ohr empfangen Licht und Schall, die Zunge schmeckt, und die Geruchsnerven empfangen den kommenden Duft. Mächtig hat damit der Schöpfer die Welt für uns geweitet. „Unser Ohr hört über Meilen hin, der Lichtstrahl wird Stab, mit dem wir bis zum Sirius hinaufreichen." [91]) Auch hier treffen wir die Betonung des Leibes wieder.

Die Außenwelt tritt nunmehr geordnet in unseren Gesichtskreis, es wird bereits eigentliche Erkenntnis vorbereitet. „Alle groben Sinne, Fasern und Reize können nur in sich empfinden, der Gegenstand muß hinzukommen, sie berühren, und mit ihnen gewissermaßen selbst Eins werden. Hier wird schon dem Erkennen außer uns Weg gebahnet." [92]) Wir sahen vorhin, wie das dunkle Bewußtsein des Daseins einer Welt bereits an den Reiz geknüpft war — hier tritt diese Welt in einer gewissen, durch die Sinne vermittelten Ordnung vor uns. Das Auge erfaßt das Licht, das Ohr den Schall, die Zunge den Geschmack. „Innig wissen wir außer uns nichts," sagt unsere Schrift, „ohne Sinne wäre uns das Weltgebäude ein zusammengeflochtener Knäuel dunkler Reize; der Schöpfer mußte scheiden, trennen, für und in uns buchstabieren." [93]) Das eben ist die Aufgabe der Sinne. „Ohne dies Medium wissen wir nichts, und ihm müssen wir glauben." [94])

Wenn also der Reiz nur das dunkle Gefühl des Daseins und des lebendigen Zusammenhangs mit der Welt vermittelte, geben die Sinne schon eine differenzierte Kenntnis derselben, erschließen einzelne, besondere Seiten, stecken gleichsam den Bezirk genauer

---

[90]) Sph. 8, 185.
[91]) Sph. 8, 187.
[92]) Sph. 8, 187.
[93]) Sph. 8, 188.
[94]) Sph. 8, 187. Ähnlich äußert sich Meister Eckehart: „Augen und Ohren und die fünf Sinne," heißt es bei diesem einmal, „das sind die Steige auf denen die Seele hinausgeht in die Welt und auf diesen Steigen geht auch die Welt zu der Seele . . . . Denn Gott hat es so eingerichtet, daß unser geistiges Prinzip durch den Dienst der Sinne zur Erkenntnis kommt." Otto Karrer a. a. O. S. 91. In seinem „Organon der Erkenntnis" drückt K. G. Carus denselben Gedanken so aus: „Je tiefer daher noch die Organisation des Tieres, umso inniger gehört es dem ganzen Naturleben an, umso unmittelbarer empfindet es dasselbe, und — was uns hier besonders wichtig sein muß — umso weniger bedarf es jener besonderen Sinneswahrnehmungen, welche in den einzelnen Sinnesorganen nach und nach hervortretend, erst dann eine beträchtliche Höhe erreichen, wenn das Geschöpf schärfer als Einzelwesen aus dem Naturkreise sich hervorgehoben, sich davon entschiedener abgesondert hat, sodaß es nun gleichsam besonderer Brücken bedarf, um seine Beziehungen zu ihm aufs neue zu erlangen." Siehe O. d. E. S. 24.

ab, über den auch die hellste Erkenntnis nicht hinaus kann. Die Sphäre des bloßen Gefühlsdranges und der Instinkte [95]) ist hier überwunden.

Wenn nun durch die Sinne die Gegenstände der äußeren Welt in unseren Gesichtskreis treten, muß auch hier wiederum wie beim Reiz ein „geistiges Band" angenommen werden, das Sinn und Gegenstand verknüpft. Es läßt sich auch hier nicht beweisen, aber es läßt sich auch ebensowenig leugnen. Es ist da, als die selbstverständliche Verbundenheit des menschlichen Geschöpfes mit der tönenden, farbigen, fühlenden Natur! „Ohne Licht wäre unser Auge und unsre sehende Seelenkraft müssig, ohne Schall das Ohr leer: es mußte also ein eignes Meer geschaffen werden, das in beide Sinne fließe und die Gegenstände in dieselben bringe, oder mit anderen Worten, das soviel von den Geschöpfen abreißt, als diese Pforte empfangen kann, alles übrige, ihren ganzen unendlichen Abgrund ihnen aber lässet." [96])

Dieser innige Zusammenhang der Geschöpfe ist wiederum kein möglicher Gegenstand der Spekulation oder des Zweifels. Denn ohne ihn wäre der Mensch nichts! Er kann nur immer wieder bewundernd hingenommen werden. „Wunderbares Organ des Wesens," ruft er aus, „in dem alles lebt und empfindet." [97]) Und an anderer Stelle heißt es: „Da gebraucht mein Sinn alle die Kunstgriffe und Feinheiten, die ein Blinder mit dem Stab gebraucht, zu tasten, zu fühlen, Entfernung, Verschiedenheit, Maß zu lernen und am Ende wissen wir ohne dies Medium nichts, ihm müssen wir glauben. Betrügt mich der Schall, das Licht, der Duft, die Würze, ist mein Sinn falsch, oder habe ich ihn nur falsch zu brauchen mich gewöhnet, so bin ich mit alle meiner Kenntnis und Spekulation verloren. [98]) Auch kann der Gegenstand für tausend andre Sinnen in tausend andern Medien ganz etwas anders, vollends in sich selbst ein Abgrund sein, von dem ich nichts wittre und ahnde, für mich ist er nur das, was mir der Sinn und sein Medium, jenes die Pforte, dies der Zeigefinger der Gottheit für unsere Seele, dargibt." [99])

Zwei bedeutsame Momente sind hier zu beachten. Einmal ist klar ausgesprochen, daß es nicht die ganze Natur ist, die sich dem Menschen erschließt. Das Bild, das sich ihm bietet, ist vielmehr weise beschränkt, — die Dinge bleiben, „mit ihrem Abgrund"

---

[95]) Diese beiden von Scheler gesondert behandelten Sphären würden etwa die Stufe des Reizes bei Herder ausmachen. Ganz entsprechen sie dem freilich nicht, da Schelers Aspekt doch ein anderer ist als der Herders. Siehe M. Scheler: Stellung des Menschen im Kosmos. S. 17 ff., 24 ff.

[96]) Sph. 8, 186 f.

[97]) Sph. 8, 187.

[98]) Siehe denselben Gedanken bei Hamann: Schriften (herausg. von Fr. Roth) IV, S. 135 f.

[99]) Sph. 8, 187 f

allein — nur was der Mensch bedarf, „entreißt" er ihnen — nur was er seiner ganzen Organisation gemäß empfangen kann, wird ihm „vom Zeigefinger der Gottheit" vermittelt, auch der Mensch ist, wie es die theologischen Schriften dieser Zeit gerne ausdrücken,[100]) ein „Tier der Erde", das seine bestimmte Sphäre hat (siehe Sprachabhandlung!) wie die übrigen Tiere, wenngleich sie umfassender, größer, ungebundener ist. Also schon in der sinnlichen Struktur seines lebendigen Organismus liegen die Grenzen seiner Erkenntnis der äußeren Welt, ebenso wie hier ihre Quellen fließen.[101]) Hier vor allem wird offenbar, wie sehr der Mensch ein „eingeschränkter Geist" ist, als den ihn Herder, wie wir hörten, in dieser Schrift zeigen wollte!

Dann aber ist hier noch einmal klar hervorgehoben, daß wir „mit aller unserer Kenntnis und Spekulation verloren sind," wenn uns die Sinne betrügen — daß also alle Erkenntnis, auch die höchste, ihrer bedarf, daß damit eine reine Vernunft, die ohne Sinnlichkeit oder wider sie entscheiden wollte, eine Unmöglichkeit ist. Freilich ist die Bewertung der Sinnlichkeit hier eine ganz andere als im dogmatischen Sensualismus oder im Naturalismus etwa eines Feuerbach. Weder ist sie das einzig reale Fundament, aus dem die höheren Formen des Geistes abgeleitet werden könnten, noch das allein „unmittelbar Gegebene und darum auch unmittelbar Gewisse" im Sinne dieses neueren Denkers.[102]) Die Sinnlichkeit wird allein in ihrer Bedeutung für das Ganze der Erkenntnis erfaßt und betont, d.h. also hier zunächst in ihrer anthropologischen Funktion. Neben ihr behält die Sphäre des Reizes so gut ihre besondere Selbständigkeit, wie die der höheren Formen des Geistes unabhängig von ihr besteht. Aber keine von ihnen hätte als einzelne, für sich wirkende einen Sinn. Diesen erhalten sie erst in ihrer wechselseitigen Durchdringung in dem großen Ganzen der lebendigen Einheit, die wir Mensch nennen.[103]) Aber auch die einzelnen Sinne stehen wiederum nicht gesondert nebeneinander, sie bilden eine innige Einheit, wie die ganze Seele selbst. In der Sprachabhandlung[104]) bereits und später wiederum in der „Metakritik" hat

---

[100]) Besonders die „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts".

[101]) In frühen Aufzeichnungen zu Spaldings „Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen" hatte er geschrieben: „Die Einschränkung gibt sich schon die gesunde Natur, nicht die Vernunft: denn das gäbe auf der andren Seite Lücken". Sph. 32, 161.

[102]) Siehe dazu Fr. Jodel: Ludwig Feuerbach, Stuttgart 1921, S. 21 ff. Immerhin werden wir später bei der Gesamtbeurteilung Herders auf eine gewisse Verwandtschaft mit Feuerbach hinweisen können.

[103]) In diesem umfassenderen Aspekt liegt auch Herders Unterschied vom zeitgenössischen Materialismus der Lamettrie, Condillac u. a. Herder war weit davon entfernt, die Selbständigkeit der höheren Formen des Geistes zu leugnen. Er sah sie nur in einer ganz neuen Bindung.

[104]) Hier darf das sensorium commune nicht verwechselt werden mit dem „mittleren Sinn", als der sich das Gehör erweist.

Herder an dieser Anschauung vom sensorium commune festgehalten und seine hohe Bedeutung für die Erkenntnis betont. Auch hierin berührt er sich mit wichtigen zeitgenössischen Denkern, mit Jacobi,[105]) mit Pestalozzi,[106]) in gewissem Sinne auch mit Kant[107]) — aber auch mit späteren Philosophen steht er durch diese Lehre in Verbindung, so u. a. mit Baader,[108]) mit Carus, und noch in neuester Zeit ist die eidetische Forschung des Psychologen E. R. Jaensch an dieser Lehre vom „Allgemeinsinn" interessiert.[109])

Schon die Phänomene des Reizes hatten, wie wir sahen, eine bestimmte Bedeutung für die Erkenntnis des inneren Menschen. Dort waren es die eigenartigen seelischen Zustände, die plötzlich und unfaßbar aus den Tiefen des Organismus auftauchten, wie der Haß, der Zorn, die Liebe, die Langweile oder das Feuer der Begeisterung, die durch die Tatsache des Reizes eine gewisse Erklärung fanden, deren Verständnis durch ihn vermittelt wurde.[110]) Hier sind es die stilleren abgeklärteren Vermögen der Einbildung, wie sie Herder zusammenfassend nennt,[111]) die in den Gesichtskreis des forschenden Auges treten und eine Unendlichkeit inneren Lebens enthüllen. Auch sie sind für die Erkenntnis von der größten Bedeutung, selbst die „Blendwerke und Visionen, Krankheiten und Träume," die uns hier begegnen, und die großen Philosophen, die sich noch nicht der Fiktion einer reinen Vernunft ergeben haben, haben Unermeßliches aus ihnen geschöpft. Er nennt Pascal, Tschirnhaus und vor allem Plato.[112])

---

[105]) David Hume, Breslau 1787, S. 133. Jacobi hat freilich dem „Sinn" schon mehr die Bedeutung der Vernunft gegeben.

[106]) F. Delekat: Joh. Heinr. Pestalozzi, Leipzig 1926, S. 284 ff. Derselbe weist auch eindringlich auf die hohe Bedeutung der Herderschen Lehre vom sensorium commune und ihre geschichtlichen Zusammenhänge hin. Insbesondere sucht er zu zeigen, daß Pestalozzis Lehre von der „Anschauung" aus diesen Auffassungen erwächst. Damit wird ein bedeutsames Licht auf das von uns später zu behandelnde Problem der „Analogie" geworfen, denn Pestalozzi nennt die Anschauung „analogisch". Delekat a. a. O. S. 262.

[107]) Kant entwickelt seine Anschauung vom sensorium commune in der K. d. Ur. Auf den Unterschied derselben von Herders Anschauungen kommen wir später zurück.

[108]) Auch Baader nannte später den Menschen ein „allgemeines Sensorium". Sauter a. a. O. S. 346.

[109]) Bei Herder hat das sensorium commune bei aller Bedeutung, die ihm zuerkannt wird, doch bei weitem noch nicht die Funktion, die Feuerbach der „allgemeinen Einheit der Sinne" zuschreibt. (Siehe Sämtliche Werke, herausg. von Bolin und Jodl, Stuttgart 1903 ff., 2, 354.) Bei Feuerbach ist diese der Geist selbst — bei Herder ist hier doch noch „eine Mestastasis nötig, deren innerer Zustand unnennbar ist". (Sph. 8, 193.)

[110]) In ganz entsprechender Weise hat K. G. Carus in der Sphäre des Unbewußten die Wurzeln der Leidenschaften, vor allem der Liebe, gesehen. Psyche, S. 55.

[111]) u. [112]) Zu dem gesamten Abschnitt siehe Sph. 8, 189.

Es offenbart sich also die wunderbare Einheit der Seele wieder. Nicht einzelne getrennt nebeneinander bestehende Vermögen treffen wir an, sondern einen einzigen großartigen, aber weise geordneten Zusammenfluß aller Kräfte. „Wir nennen die Tiefe dieses Zusammenflusses meistens Einbildung: sie besteht aber nicht bloß aus Bildern, sondern auch aus Tönen, Worten, Zeichen und Gefühlen, für die oft die Sprache keine Namen hatte. Das Gesicht borgt vom Gefühl und glaubt zu sehen, was es nur fühlte. Gesicht und Gehör entziffern einander wechselseitig: der Geruch scheinet der Geist des Geschmacks oder ist ihm wenigstens ein naher Bruder. Aus dem allen webt und würkt nun die Seele sich ihr Kleid, ihr sinnliches Universum.“ [113])

Es wäre falsch, zumindest zu eng, wollte man diesen Herderschen Begriff der Einbildung nur im gewöhnlichen Sinne der „Phantasie“ verstehen. Eine bedeutsame Stelle unserer Schrift zeigt vielmehr deutlich, daß er sie etwa in dem Sinne gesehen wissen wollte, wie Carus später von einem „Epimetheischen und Prometheischen des Unbewußten“ [114]) sprach, als einer lebendigen Macht, deren Manifestationen im Bewußtsein Gedächtnis und Vorahnung sind. Die Einbildung Herders ist gleichsam die an jedem einzelnen Menschen in Erscheinung tretende Manifestation seines — nach einem Carusschen Wort — „Einverleibtseins in das Allgemeine“.[115]) Wir setzen die genannte Stelle der Bückeburger Schrift ihrer Bedeutung halber ganz hierher: „Aber wir bleiben wieder nur bei allgemeinen Phänomenen: z. E. den sogenannten „Würkungen der Einbildungskraft im Mutterleibe“. Viele haben sie, weil ihr System sie nicht ertrug, gerade geläugnet, da doch beinahe jedermann frappante Beispiele davon bekannt sein können; was hülfe es also, Erfahrungen gegen die Sonne läugnen? Wäre in unserm Körper, und insonderheit im zarten Körper der Mutter, zu der Zeit, da sie den Ungeborenen trägt, von plumpem Mechanismus, hölzernem Druck und Stoß die Rede: säße die Seele mit ihrer Einbildungskraft in der Zirbeldrüse und sollte nun mit Stangen und Leitern zum Kinde gelangen müssen: freilich so könnte man das weise Haupt schütteln. Nun aber, da nach allen Erfahrungen Alles voll Reiz ist und Leben, da diese Leben auf so wunderbare Art ein Eins in uns sind, ein Seelenmensch (*ἄνθρωπος ψυχικός*), dem alle mechanische Triebwerke und Glieder willig dienen; und da nun eben dies zusammengeströmte beseelte Eins in uns Einbildung heißt, wenn wir das Wort in seinem wahren Umfange nehmen; was ist Ungereimtes darinn, daß diese Seelenwelt, in deren Mitte gleichsam das Kind schwebt, dieser ganze psychische Mensch, der's in seinen Armen

---

[113]) Sph. 8, 189.
[114]) Psyche S. 28—31.
[115]) Psyche S. 86.

hält, ihm auch jede Eindrücke, jede Reize von sich mittheile? In einem Zusammenhange geistiger Kräfte verschwindet Raum und Zeit, die nur für die grobe Körperwelt da zu sein scheinen. Wir werden gebildet, sagt die alte morgenländische Weisheit, im Schooße der Lebensmutter, wie im Mittelpunkt der Erde, wohin alle Einflüsse und Eindrücke zusammen strömen. Hierin sind Weiber unsre Philosophen, wir nicht die ihren." [116]) Diese Auffassung der Einbildung unterscheidet sich also von der Kantischen „Einbildung", wenngleich auch dieser eine für alle Erkenntnis grundlegende Bedeutung zuerkannt wird.

Wenn die Wirkung des Reizes an die primitiven Formen des Organismus geheftet war, an Muskeln, Blut usw., so haben wir auch hier gleichsam ein körperliches Medium der Seele. „Hat die Natur", fragt er, „abermals nichts gewebet, das sie einige, das sie leite? Allerdings, und dies ist das Nervengebäude. Zarte Silberbande, dadurch der Schöpfer die innere und äußere Welt und in uns Herz und Kopf, Denken und Wollen, Sinne und alle Glieder knüpfet." [117]) Aber die Frage eines „Einflusses der Seele auf den Körper und des Körpers auf die Seele" kann auch hier nicht für ihn entstehen. Wir setzen die schöne Stelle, in der er sich dazu äußert, ganz hierher, weil sie den Gedanken in größter Kürze wiedergibt. „Sollte hier etwas durch Zirbeldrüse, elastisch gespannte Nerven, Hieb und Stoß erklärt werden, so stehe man immer an und leugne. Nun aber, da unser Gebäude nichts von solchem hölzernen Webstuhle weiß, da alles in Reiz und Duft und Kraft und ätherischem Strom schwimmet, da unser ganzer Körper in seinen mancherlei Teilen so mannigfaltig beseelt, nur ein Reich unsichtbarer, inniger, aber minder heller und dunkler Kräfte zu sein scheinet, das im genauesten Bande ist mit der Monarchin, die in uns denket und will, sodaß ihr alles zu Gebote steht, und in diesem innig verknüpften Reich Raum und Zeit verschwindet: was natürlicher, als daß sie über die herrsche, ohne die sie nicht das wäre, was sie ist? Denn nur durch dies Reich in diesem Zusammenhange ward und ist sie menschliche Seele! Ihr Denken wird nur aus Empfindung." [118])

Wir machen also keinen Sprung, wenn wir nunmehr zum eigentlichen Erkennen selbst übergehen. Der Gedanke ist nur eine besondere Form der Empfindung. „Alle Empfindungen," heißt es, „die zu einer gewissen Helle steigen (der innere Zustand dabei ist unnennbar), werden Apperception, Gedanke, die

---

[116]) Sph. 8, 191 f. Später hat Herder, wie wir bei der Besprechung der „Metakritik" sehen werden, diese Auffassung der „Einbildung" leider weder vertieft, noch in diesem Umfang beibehalten.

[117]) Sph. 8, 190. Natürlich hat Herder auch hier eine einseitige Überschätzung des Nervensystems völlig ferngelegen.

[118]) Sph. 8, 192.

Seele erkennet, daß sie empfinde.“ [119]) Der Gedanke ist, was er auch noch sei, ein „lichtes Eins“ aus Vielem, das uns zuströmt. Das, was wir sowohl beim Reiz wie bei der Empfindung sahen, daß die Natur ein Vieles eint und verknüpft, geschieht auch hier auf die innigste Weise.[120]) Nicht aus eigener Machtvollkommenheit erkennt die Seele — das wird auch hier deutlich — nichts spinnt sie aus sich allein — alles muß ihr aus dem Weltall zuströmen. Sie steht an einem bestimmten Platz der Welt, ohne zu wissen, warum — sie ergreift die Fülle der Gegenstände, die sich ihr bieten — aber sie kann nur das erkennen, was dieser Platz ihr offenbart.[121]) „Sie ist in einer Schule der Gottheit, die sie sich nicht selbst gegeben, sie muß die Reize, die Sinne, die Kräfte und Gelegenheiten brauchen, die ihr durch eine glückliche unverdiente Erbschaft zuteil wurden, oder sie zieht sich in eine Wüste zurück, wo ihre göttliche Kraft lähmet und erblindet.“ [122])

Die göttliche Bindung an die Welt, die wir für Reiz und Empfindung erkannten, gilt auch hier für diese höchste Stufe der Erkenntnis. „Der abstrakte Egoismus . . .“ meint er, „und wenn er auch nur Schulsprache wäre, dünkt mich der Wahrheit und dem offenen Gang der Natur entgegen.“ [123]) Auf sich selbst gestellt, als eine besondere, für sich bestehende Kraft ist die Erkenntnis nichts. Überall wird der Mensch an „Formeln der Weisheit und Güte Gottes“ geübt.[124]) Nichts vermag die Seele auch in dieser ihrer edelsten Form der gedanklichen Erfassung, als solche Formeln der göttlichen Schöpfung, die ihr als ein „unverdientes Echo“ zufallen, aufzulösen, „aus Dämmerung Licht, aus einer nassen Flamme Helle, warme Funken hervorzurufen; mich dünkt, dies zeigen und sagen alle Handlungen unserer erkennenden und wollenden Seele.“ [125])

Und sie tut dies mit einem Abdruck göttlicher Energie. Sie ist nicht nur „Tier der Erde“, wie wir eben hörten, sie ist auch „Bild Gottes“,[126]) sie vermag die große Ordnung seines Werkes zu erfassen. Herder hätte also — das mag hier erwähnt werden — weder die Mikrokosmostheorie im engeren Sinne anerkannt, wie sie etwa Meister Eckehart, Nic. Cusanus, Paracelsus und Leibniz oder in neuerer Zeit Lotze vertreten, noch sich einseitig für den später von Baader verkündeten Standpunkt erklären können, der den Menschen als Mikrotheos deutete.[127]) Her-

[119]) Sph. 8, 193.
[120]) Sph. 8, 194.
[121]) Sph. 8, 194.
[122]) Sph. 8, 194.
[123]) Sph. 8, 194.
[124]) Sph. 8, 194.
[125]) Sph. 8, 194.
[126]) Sph. 8, 194 f.
[127]) Siehe Sauter a. a. O. S. 348 ff., 353 ff. In neuester Zeit ist dieser Standpunkt wieder vertreten worden von M. Scheler in seiner Abhandlung „Die Idee des Menschen“ in: Umsturz der Werte 1919, 1. 295 f., ferner in: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 1923.

ders Menschenbegriff umfaßt beides. Wie er die ganze Natur als göttlich durchseelt dachte, so auch den Menschen.[128]) Erst in dieser Teilhabe am göttlichen Wesen war ihm die Erkenntnis in ihren höchsten Formen und in ihrer Sicherheit begründet.

Auch hier zeigt sich die großartige Einheit der seelischen Kräfte.[129]) Einbildung und Voraussicht, Dichtungsgabe und Gedächtnis, Selbstgefühl und Bewußtsein der Selbsttätigkeit sind nicht besondere Vermögen, keine Unterkräfte der Seele, die ihr nur Materialien lieferten, aber nicht eigentlich innig zu ihr gehörten.[130]) „Nie wird man diesen Kräften tief auf den Grund kommen, wenn man sie nur von oben her als Ideen behandelt, die in der Seele wohnen, oder gar als gemauerte Fachwerke von einander scheidet und unabhängig einzeln betrachtet." [131]) Aber umgekehrt ist eben auch die Erkenntnis nichts ohne sie. Und so zeigt sich denn, daß Witz und Gedächtnis, Einbildung und Dichtungsgabe, die von angeblichen Philosophen verschrieen wurden, „von guten Seelen so verständig gebraucht worden" sind, „daß ihr großer Verstand gewiß nicht ohne weitfassende Wurzeln hätte erwachsen können".[132]) So sicher der Dichter, der bloß Einbildungskraft hätte, ohne Bewußtsein und Verstand, ein „rasender Träumer" wäre, so wenig kann es einen wahren Philosophen ohne Gedächtnis, Witz und Einbildungskraft geben.[133])

Herder wird nicht müde, gerade diese Tatsachen zu betonen. Die Stellen, die wir anführten, schließen sich an die an, auf die wir bereits bei der Besprechung von Reiz und Empfindung zum Beweis dafür hinweisen, wie sehr er den ganzen Umfang der Seele ins Auge faßte, um den Tatbestand der Erkenntnis plastisch herauszustellen. Mit nichts glaubt er die falsche Fiktion einer absoluten Vernunft, einer gesonderten, für sich bestehenden Erkenntniskraft sicherer widerlegen zu können, als daß er der Erkenntnis diese breite, die ganze Menschenseele umfassende Basis gab, Erkenntnis ist ihm so das eigenartige, immer wieder nur bewundernd hinzunehmende un-

---

[128]) Sauter irrt also durchaus, wenn er Herder einseitig für die Mikrokosmostheorie in Anspruch nimmt, a. a. O. S. 353. Es findet sich zwar in unserer Schrift eine Stelle, die dies zu rechtfertigen scheint — 8, 193 —, aber sie hat nur „erkenntniskritische" Bedeutung. Die theologischen Schriften in dieser Zeit — vor allem die „Älteste Urkunde" — sprechen den Mikrotheosgedanken offen aus.

[129]) Diese Einheit betont auch Meister Eckehart, wenn er sagt: „Nun hat jede dieser Kräfte zunächst ihren besonderen Stand für sich; aber in der höchsten Betätigung ihrer Sondereigenschaft, da ist jede der anderen so nahe gerückt, daß es beinahe ist, als wären sie ein Ding, das dreifaltig wäre und doch von einer Natur. Auf den Gipfel ihrer Betätigung hebt (in Folge der innigsten Nähe) sowohl das Erkennen, die Liebe wie die Liebe das Erkennen empor." Siehe Karer a. a. O. S. 92.

[130]) Sph. 8, 195.

[131]) Sph. 8, 195.

[132]) Sph. 8, 195.

[133]) Sph. 8, 195.

erklärliche Spiel der ganzen Seelenkraft des Menschen. Dort, wo dieser sich ganz auswirkt, wo er ganz Mensch, wo er *ἄνθρωπος ψυχικός* ist, da ist er erkennendes Wesen; „kurz, alle diese Kräfte sind im Grunde nur eine Kraft, wenn sie menschlich gut und nützlich sein sollen, und das ist Verstand, Anschauung mit innerem Bewußtsein. Man nehme ihnen dieses, so ist Einbildung Blendwerk, der Witz kindisch, das Gedächtnis leer, der Scharfsinn Spinnweb; in dem Maß aber, als sie jenes haben, vereinigen sich, die sonst Feindinnen schienen, und werden nur Wurzeln und sinnliche Darstellungen einer und derselben Energie der Seele".[134]) Und diese als Ganzes ist es, was die echte Erkenntnis ausmacht! Wie für Platon gilt für Herder der Satz, daß nur das wahrhaft erkannt wird, was von der ganzen Seele erfaßt wird.

Wir haben also denselben Gedanken wie in der Straßburger Sprachabhandlung, nur von einem neuen Ausgangspunkt aus erarbeitet. Dort hatte er die Betrachtung an den Unterschied des Menschen vom Tiere geknüpft und hatte aus der eigenartigen „Differenz", die sich dabei ergab, den Charakter der Erkenntnis näher bestimmt. Hier geht er gänzlich vom Menschen selbst und seiner Stellung in der Gesamtnatur aus und kommt ganz zu dem gleichen Resultat: Erkennendes Wesen ist der Mensch, sofern er Mensch ist — Erkenntnis ist sein eigentümlichster Charakterzug, der sein gesamtes lebendiges Sein bestimmt, aber umgekehrt in diesem sein Fundament hat und seine Grenze findet.

Um Herders Standpunkt scharf zu kennzeichnen, ist es von Interesse, hier einen Blick auf die neue Auffassung der Erkenntnis und ihres Verhältnisses zum lebendigen Menschen zu werfen, die von Ludwig Klages und den ihm nahestehenden Denkern vertreten wird. Mit ihnen berührt sich Herder durchaus in der starken Betonung der lebendigen, einheitlichen Seele und ihres inneren Zusammenhangs mit der Gesamtwelt. Während aber Klages aus dem lebendigen Zusammenhang von Organismus und Seele den Geist ausschließt und damit den denkenden Menschen gleichsam zum problematischsten Punkt der Welt macht,[135]) geht Herder gerade von diesem denkenden, erkennenden Menschen aus und sucht die Tatsache der Erkenntnis aus seiner lebendigen Gesamtorganisation herzuleiten. Wenngleich er, wie wir später bei der Analyse der „Metakritik" sehen werden, für die besonderen Probleme des Geistes kein volles Verständnis zeigt, scheint er uns hier auf einem weniger fragwürdigen Wege zu sein als der moderne Denker, der den Geist auf unbegreifliche Weise in das Leben „hereinbrechen" läßt, und damit das sicherste Fundament, die Existenz, zum schwersten Problem macht. Für ihn ist wie für Carus

[134]) Sph. 8, 196.
[135]) Siehe L. Klages: Vom Wesen des Bewußtseins, Leipzig 1924.

das Bewußtsein und damit das Denken „die höchste Blüte der Seele".[136])

In der Straßburger Abhandlung glaubte Herder, diesen einzigen Charakter des Menschen gerade im Gegensatz zu den übrigen Geschöpfen mit besonderem Nachdruck hervorzuheben, wenn er auf die Sprache verwies. Die gegliederte, begrifflich fixierte Sprache hebt den Menschen aus dem gesamten Tierreich heraus, sie gibt ihm erst sein eigenartiges Gepräge. Und zwar war es, wie er dort überzeugend nachweist, die ganze Anlage seiner Kräfte, die auf die Erfindung und Entwicklung der Sprache hindrängte, und nicht nur eine gesonderte Fähigkeit. Herder hat in späterer Zeit manche Einzelheiten dieser Abhandlung fallen gelassen — wohl besonders unter dem Einfluß Hamanns —, aber die hohe Bedeutung der Sprache, wie sie jene Schrift aufgedeckt hatte, bleibt auch in der Bückeburger Arbeit bestehen. Die Sprache erscheint auch hier als der bedeutsamste Ausdruck der gedanklichen Erkenntnis, freilich auch, und das ist gegenüber der Straßburger Abhandlung neu, als ein wesentlicher Helfer und Förderer derselben. „Wie aber", heißt es jetzt, „hat diese innere Elastizität keinen Helfer, keinen Stab, an dem sie sich stütze und halte? Kein Medium, wenn ich so sagen darf, daß sie wecke und ihre Wirkung leite, wie wir's bei jedem Reiz, bei jedem Sinne fanden? Ich glaube ja! und dies Medium unseres Selbstgefühls und geistigen Bewußtseins ist — Sprache".[137]) Im Wort und im Begriff kristallisiert sich das Erkannte zu einer einfachen Form aus, in der es vom Menschen bewahrt werden kann. Diese Bewahrung seiner Erkenntnis ist für ihn nicht weniger wichtig als die Erkenntnis selbst. Die Abstraktionsgabe,[138]) die diese ermöglicht, ist damit als die wesentlichste, wichtigste Eigenart dieser Sphäre zu betrachten. Auch in seiner späteren Zeit hat Herder an dieser Anschauung festgehalten. In keiner Weise wollte seine „die unteren Seelenkräfte" so stark hervorhebende Erkenntnislehre diese bedeutende, wichtige Seite unterschätzt wissen.

Gerade als Wort und als Begriff hat die Sprache indessen noch eine weitere Funktion, die die Sprachabhandlung aus dem Jahre 1770 noch nicht genügend erkannt hatte. Sie hilft die Erkenntniskräfte in uns aufwecken und in ihrer Entwicklung fördern.[139]) Indem der Mensch vom Kind zum reifen Menschen heranwächst, entfaltet sich auch der Umfang seines Vermögens an Einsicht und Erkenntnis. Da fragt es sich denn, ob dieses durch ein besonderes Mittel geweckt und geleitet wird. „Und ich glaube," sagt er in Bezug hierauf, „. . . . daß würklich ein solcher Stab der Auf-

---

[136]) K. G. Carus: Psyche, S. 105 ff.
[137]) Sph. 8, 196 f.
[138]) Sph. 8, 197.
[139]) Siehe die ganz entsprechende Bewertung der Sprache in der Erkenntnislehre von L. Klages: Vom Wesen des Bewußtseins. Leipzig 1924, S. 28 ff.

weckung unserem innern Bewußtsein zu Hülfe kommen mußte, als das Licht dem Auge, daß es sehe, der Schall dem Ohre, daß es höre. So wie diese äußere Medien für ihre Sinne würkliche Sprache sind, die ihnen gewisse Eigenschaften und Seiten der Dinge vorbuchstabieren, so glaub' ich, mußte Wort, Sprache zu Hülfe kommen, unser innigstes Sehen und Hören gleichfalls zu wecken und zu leiten." [140]) Der Mensch ist ja ein Geschöpf der Gesellschaft — das hatte bereits die Straßburger Schrift großzügig ausgeführt. Gerade die Sprache hatte dort Licht auf diese Tatsache geworfen. Hier aber ist das gesellschaftliche Element noch viel stärker hervorgehoben. Es wird ihm wiederum ein gewisser Einfluß auf die Entwicklung der Erkenntniskräfte selbst zugesprochen. Hier mag Herder das Verhältnis von Mutter und Kind oder von Lehrer und Schüler vorgeschwebt haben. Diese Befruchtung der Erkenntnis wäre aber unmöglich ohne die Sprache.

Mit dem, was wir eben ausführten, haben wir eine wichtige Folgerung der Herderschen Erkenntnislehre bereits stillschweigend gezogen, die wir bereits bei der Analyse der Sprachabhandlung andeuten konnten, ohne sie doch völlig klären zu können. Wir sprachen von einer Entwicklung der Erkenntnis! Daraus ergab sich mit Notwendigkeit die Anschauung einer „Geburt" und einer „Entwicklung der Vernunft" — „den Weisen unserer Welt so unanständig" —[141]), aber nichtsdestoweniger, wie Herder meint, jedem unvoreingenommenen Blick offenbar. „Ohne Zweifel", spottet er über die Philosophen, die diese Tatsache verkennen und leugnen, „gingen diese Weisen nie im langen Kleide, lernten sie nicht sprechen, wie ihre Wärterinnen sprachen".[142]) Deutlicher konnte er sich nicht gegen die Annahme einer gesonderten Vernunft, „als ein eingewachsenes, ewiges, von allem unabhängiges Orakel" [143]) aussprechen — offener konnte er seine Meinung nicht kundtun, daß Erkenntnis, wenn überhaupt sinnvoll von dieser gesprochen werden sollte, allein der ganze Mensch sein müsse, mit allem, was er als dieses lebendige Geschöpf zeigt — ganz gleich, was die Philosophen darüber lehren und ganz gleich, was aus einer Philosophie wird, die ihren ganzen „Logenbau" (Hamann) auf jenem Orakel errichtete.[144]) Aus dem ganzen Wesen des „vernünftigen Geschöpfes" mußte die Erkenntnis verstanden werden, als der einheitliche Ausdruck der in diesem

[140]) Sph. 8, 197.
[141]) Sph. 8, 198.
[142]) Sph. 8, 198.
[143]) Sph. 8, 198.
[144]) An einer andern Stelle unserer Schrift heißt es einmal: „So viel wir von Allgemeiner Vernunft schwatzen, so wenig haben wir's noch erörtert: was diese eigentlich sei? und wo sie hause? woher sich unsre Vernunft entsponnen? . . . Die allgemeine Menschenvernunft, wie wir das Wort gern nehmen möchten, ist Bemäntelung unserer Lieblingsgrillen, Abgötterei, Blind- und Trägheit." Sph. 8, 213 f.

zur Einheit gebändigten Kräfte und Regungen, die unter sich keine gesonderten Fähigkeiten waren, sondern nichts als Komponenten einer lebendigen Kraft, die sich in höchst zweckmäßiger Weise in vielerlei Formen offenbart, als Körper, als Nervensystem, als Reiz, Empfindung oder Abstraktionsgabe, als bewahrendes Wort oder als Glaube, immer mit dem höchsten klaren Ziel, sich ganz auszuwirken, zu leben, die Sphäre der Welt, die ihr zugeordnet ist, ganz zu erfassen und zu durchdringen! Dieses Geschöpf aber ist ein zeitliches Wesen, es wird geboren und stirbt, es muß sich entwickeln und seine Kräfte erst zur Entfaltung bringen in einer langen Zeit der Ausreifung. Das Faktum der Erkenntnis muß also diesen zeitlichen Charakter ebenso aufweisen. Wird es damit aber nicht seiner höchsten Würde entkleidet, wird ihm damit nicht gerade die Bedeutung abgesprochen, die ihm nur sein „überzeitlicher" Charakter zu gewähren scheint? Herder hat sich über diese Zusammenhänge nicht genau geäußert —, aber nach dem, was wir ausführten, dürfen wir vermuten, daß er sich gegen den Vorwurf unfruchtbarer Relativierung der Erkenntnis streng verwahrt hätte. Denn der Mensch, den er hier als Ausgangspunkt im Auge hat, ist doch nicht allein das sterbliche Geschöpf, sondern zugleich der Mensch, der immer wieder geboren wird, solange eine Menschheit besteht und der damit die letzten und notwendigsten Grundlagen der Erkenntnis in sich trägt und die Möglichkeit zu ihrer höchsten Entfaltung immer wieder gewährt. Es gibt also letzte unabänderliche Formen der Erkenntnis, wie es letzte, unabänderliche Formen des Menschseins gibt. Aber diese sind immer wieder nur in dem einzelnen Menschen angelegt und können nur aus diesem heraus sich entfalten — freilich geschieht diese Entwicklung nun wieder nur im Zusammenhang mit dem großen Ganzen, dem der Einzelne zugehört, mit der Menschheit, bezw. mit den einzelnen Formen, in denen sie sich manifestiert. Hier liegt deren am Faktum der Sprache besonders offenbar werdende Bedeutung für die Entwicklung der Erkenntnis, auf die wir schon bei der Interpretation der ersten Schrift hinweisen konnten. — Freilich ist damit der Erkenntnis auch in ihrem höchsten Sinn nur eine „menschliche Bedeutung" zugestanden, aber das steht ja ganz im Einklang mit Herders Anschauung von den verschiedenen Sphären, die je nach Organisation den Tieren so gut zukommen, wie den Menschen und über die hinaus die Erkenntnis nie reichen kann, und mit seinem neuen Begriff einer „menschlichen Wahrheit", auf den wir gleich genauer zu sprechen kommen werden. Wir betonen nochmals, Herder hat diese Fragen nicht geklärt — auch in dieser Schrift zieht er nur die Konturen schärfer, ohne das Problem im vollen Umfang aufzustellen —, immerhin aber wird deutlich, daß er die Erkenntnisfrage in einer höchst charakteristischen Weise angreift. Denn sein Ausgangspunkt, der Mensch in jener besonderen Fassung als einzelnes Glied der Menschheit und doch zugleich als lebendiger Repräs-

sentant des Ganzen, birgt ja das Problem der Existenz, das sich heute immer stärker als der zentrale Ausgangspunkt der philosophischen Spekulation erweist.

Jedenfalls hat Herder mit dieser Lehre von einer Geburt der Vernunft eine Folgerung aus seinem Standpunkt gezogen, die in der Geschichte der neueren Philosophie kein Beispiel hat. Er war, wie wir sahen, weit davon entfernt, einem bloßen Sensualismus zu huldigen und die Vernunft in ihrer Selbständigkeit zu leugnen. Er konnte aber ebensowenig eine absolute ewige, von der Sinnlichkeit gesonderte Vernunft anerkennen, — vielmehr mußte diese, wenn sie aus der Existenz verstanden werden sollte, auch deren zeitliche Bestimmtheit aufweisen, Geburt, Entwicklung, und damit auch Tod! Sie wird also mit jedem Menschen neu geboren, wie sie mit jedem Menschen immer wieder stirbt. Ein Gedanke von großer Kühnheit, der Herder in einem interessanten Gegensatz gerade zu den wichtigsten Vertretern der neueren Philosophie zeigt, seien sie nun sensualistisch oder rationalistisch orientiert, — vor allem aber zu dem ausgesprochensten Verfechter einer absoluten ewigen Vernunft unter ihnen, zu Hegel. Wir werden freilich später sehen, wie eben damit Herders Verständnis für die besonderen Probleme der Vernunft, vor allem für das der Dialektik und für die Fragen der Logik, eine enge Grenze gezogen ist!

Aber diese vom ganzen Menschen her orientierte Auffassung der Erkenntnis bedingt eine weitere bedeutende Folgerung. Der Mensch ist auch ein wollendes Wesen und die Tatsache des Willens mußte in eine bestimmte Beziehung zur Erkenntnis gebracht werden. Herder erklärt sich auch in diesem Punkte mit voller Deutlichkeit. „Auch Erkennen ohne Wollen ist nichts!“ heißt es, „ein falsches unvollständiges Erkennen“.[145]) Wenn der Mensch nur einer ist und seine Seele jene Kraft der Erkenntnis, als die sie sich bisher erwies, so muß diese echte Erkenntniskraft auch die Wurzeln des Handelns, den Willen in sich tragen.[146]) „Ist Erkenntnis nur Apperception“, sagt er hierzu, „tiefes Gefühl der Wahrheit, wer wird Wahrheit sehen und nicht sehen? Gutes erkennen und nicht wollen und lieben? Eben diese Abteilungen zeigen, wie sehr der Baum unseres Innern zerzaust und verfasert sei, daß Spekulation uns für Erkenntnis und Spiel für Tätigkeit gelten kann“.[147]) Oder an einer anderen Stelle heißt es: „Ist jedes gründliche Erkenntnis nicht ohne Wollen, so kann auch kein Wollen ohn' Erkenntnis sein, sie sind nur eine Energie der Seele“.[148])

---

[145]) Sph. 8, 198.

[146]) Daß das auch Hegels Meinung war, hat G. Lasson betont in der Einleitung zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“, Leipzig 1907, S. 89.

[147]) Sph. 8, 198 f.

[148]) Sph. 8, 199.

Gerade hier zeigt sich seine Auffassung von der Erkenntnis als der seelischen Natur des ganzen Menschen noch einmal im hellsten Lichte. Menschheit ist das edle Maß, nach dem wir unseren Willen richten, nach dem wir handeln, menschlich muß auch die echte Erkenntnis sein.[149]) Und wenn wir an ihr die beiden Pole des Selbstbewußtseins und des Weltbewußtseins unterscheiden können, sind in bezug auf den Willen Selbstgefühl und Mitgefühl die beiden „Äußerungen seiner Elastizität".[150]) Auch damit hat Herder wiederum einen lange Zeit verschütteten Zusammenhang beleuchtet und ein hoch bedeutsames Fragengebiet der philosophischen Arbeit neu erschlossen. Schon im Altertum — zumal bei Plato und den Stoikern ist ja die philosophische Bedeutung der emotionalen Sphäre der Seele eingehend erörtert worden, auch in der mittelalterlichen Philosophie Meister Eckeharts[151]) und später bei Paracelsus spielt sie eine große Rolle — aber der Rationalismus der beginnenden Neuzeit und vor allem die Aufklärung hatten ihr innerhalb der philosophischen Fragestellung nicht den ihr gebührenden Platz eingeräumt, ja ihre philosophische Relevanz überhaupt geleugnet. Hier hat Herder — man könnte neben ihm höchstens St. Martin, Rousseau, Hemsterhuis[152]) und allenfalls Jacobi nennen — wirklich das Verdienst, der Philosophie ein neues Gebiet erschlossen zu haben, das dann später bei den romantischen Denkern, ganz besonders bei den philosophisch interessierten spätromantischen Ärzten,[153]) eine eingehende Bearbeitung fand und dem die Philosophie auch in allerneuster Zeit wiederum volle Beachtung schenkt.[154])

Indem somit — um wieder auf Herder zurückzukommen — Erkennen und Wollen mit Selbstgefühl und aus Mitgefühl eine lebendige Einheit sind, sodaß keine echte Erkenntnis geschehen kann, ohne zugleich eine echte menschliche Handlung, eine Tat zu sein, konnte Herder gleichsam als Hauptfolgerung seines ganzen Buches, als sein wesentliches Resultat jenen Satz aussprechen, auf den wir am Anfang dieser Betrachtung der Schrift hinwiesen: „Das wahre Erkennen ist lieben, ist menschlich fühlen!"[155])

Haben wir diesen Hauptgedanken nunmehr erfaßt, so wird uns auch die Grundidee der Einleitung[156]) unserer Schrift klar, die zu-

[149]) Sph. 8, 199.

[150]) Sph. 8, 200.

[151]) „Dem Denken folgt naturgemäß die Liebe", sagt Meister Eckehart. Siehe dazu O. Karrer a. a. O. S. 88 ff.

[152]) Siehe J. E. Poritzky: Franz Hemsterhuis, Leipzig 1926.

[153]) Siehe z. B. die entsprechenden Abschnitte in R. Huchs: Verfall der Romantik, Leipzig 1926.

[154]) Siehe vor allem M. Scheler: Wesen und Formen der Sympathie, Bonn 1923, ferner seinen Aufsatz: „Erkenntnis und Liebe" in „Schriften zur Soziologie und Weltanschauung", 1. 1923. Aber auch andere.

[155]) Sph. 8, 200. Diesen Gedanken hatte bereits St. Martin vertreten

[156]) Sph. 8, 169—171.

nächst den Eindruck mystischer Dunkelheit macht. In ihr hat Herder, das dünkt uns nunmehr das Wichtigste, den neuen Wahrheitsbegriff, der aus seinen Anschauungen mit Notwendigkeit folgte, als Leitgedanken vorausgenommen. Seiner menschlichen Erkenntnis entspricht eine menschliche Wahrheit und diese wird hier gemäß dem, was wir gefunden haben, als „Analogie zum Menschen" bestimmt.[157]) „Aber wie? ist in dieser „Analogie zum Menschen" auch Wahrheit? Menschliche Wahrheit gewiß, und von einer höhern habe ich, solange ich Mensch bin, keine Kunde".[158]) „Was wir wissen, wissen wir nur aus Analogie, von der Kreatur zu uns und von uns zum Schöpfer. Soll ich also dem nicht trauen, der mich in diesen Kreis von Empfindungen und Ähnlichkeit setzte, mir keinen andern Schlüssel, in das Innere der Dinge einzudringen, gab, als mein Gepräge oder vielmehr das wieder-glänzende Bild seines in meinem Geiste; wem soll ich denn trauen und glauben?"[159]) Und an einer anderen Stelle hat er versucht, diesen Begriff der Analogie, der menschlichen Wahrheit noch genauer zu bestimmen. „Die stille Ähnlichkeit, die ich im Ganzen meiner Schöpfung, meiner Seele und meines Lebens empfinde und ahnte: der große Geist, der mich anwehet und mir im Kleinen und Großen, in der sichtbaren und unsichtbaren Welt einen Gang, einerlei Gesetz zeiget: der ist mein Siegel der Wahrheit".[160]) Oder in der Schrift selbst hat er es einmal so gefaßt: „Ich fürchte mich also garnicht vor dem alten Ausdruck, daß der Mensch eine kleine Welt sei, daß unser Körper Auszug alles Körperreichs, wie unsere Seele ein Reich aller geistigen Kräfte, die zu uns gelangen, sein müsse, und das schlechthin, was wir nicht sind, wir auch nicht erkennen und empfinden können".[161]) Es ist derselbe Standpunkt, den Fr. v. Baader später klar aussprach, wenn er einmal sagt: „Man muß die Dinge durch den Menschen, und nicht den Menschen durch die Dinge erklären",[162]) und dem im gewissen Sinne auch Jacobi in seiner späten Schrift „Von den göttlichen Dingen" Ausdruck gibt, wo es heißt: „Genau so verhält es sich mit der Natur, sie gibt nur stumme Buchstaben an. Die heiligen Vokale, ohne welche ihre Schrift nicht gelesen, das Wort nicht ausgesprochen werden kann, das aus ihrem Chaos eine Welt hervorruft, sind im Menschen".[163])

---

[157]) Eine genauere Darlegung des Analogiebegriffes bringt später die Analyse der „Metakritik".

[158]) Sph. 8, 170.

[159]) Sph. 8, 170.

[160]) Sph. 8, 171.

[161]) Sph. 8, 193. Daß diese Stelle nicht einseitig im Sinne der Mikrokosmostheorie ausgelegt werden darf, haben wir oben bereits ausgeführt.

[162]) J. Sauter a. a. O. S. 39.

[163]) F. H. Jacobi: „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung", S. 99.

Es wird sich begrifflich wohl nie vollständig klären lassen, was Herder unter „Analogie zum Menschen“ verstanden wissen wollte. Die Annahme aber scheint berechtigt, daß er damit für die echte Erkenntnis den ganzen, lebendigen Menschen in Anspruch nahm und eine reine Vernunft als ein für sich bestehendes, untrügliches Orakel definitiv aus der Erkenntnislehre strich! Ferner darf als sicher gelten, daß sein Erkenntnisbegriff die Möglichkeit einer Erklärung der Welt und des Daseins ebenso vollkommen ausschloß, wie etwa eine Theorie, die die Erkenntnis der Welt als eine kategoriale Bearbeitung der chaotischen Fakta der Sinnlichkeit faßt, wie sie gewisse Richtungen der neueren Philosophie im Anschluß an Kant vertreten. Das echte Erkennen ist nicht ein Spekulieren über die Welt, von der ja der Mensch selbst nur ein kleines Teilchen ist, sondern, können wir mit einem Worte Herders sagen, ein Haben der Welt. „Spekulation ist nur Streben zum Erkenntnis,“ sagt er einmal in unserer Schrift, „ein Tor nur vergißt das Haben über dem Streben. Spekulation ist Zerteilung; wer ewig teilt, wird nie ganz besitzen und brauchen. Besitzt man aber, und fühlt, daß man besitze: so ist bei einem Gesunden das Brauchen und Genießen natürlich.“[164]) Es gibt also kein Problem einer Außenwelt, wie wir es bereits oben andeuteten. Echte Erkenntnis der Welt, setzt das Haben der Welt ja bereits voraus. Der lebendige Mensch, von dem Herders Denken ausgeht, ist ohne das Correlat der lebendigen Welt gar nicht denkbar. Hier kann es für ihn gar kein Problem geben. „Der abstrakte Egoismus,“ hörten wir ihn oben sagen, „ist nichts!“[165])

---

[164]) Sph. 8, 199. Es liegt hier, bei allen Unterschieden in anderen Fragen, ein bedeutsamer Berührungspunkt mit der Philosophie Joh. Rehmkes vor, die in der gleichen Weise alles Erkennen als „beziehungsloses Haben“ faßt und sich damit von allen Theorien der Erkenntnis, die diese als schöpferischen Akt deuten, ebenso unterscheidet, wie Herder von Kants Erkenntnislehre, wie wir später zu zeigen haben werden. Freilich liegt hier nur ein Berührungspunkt vor. Im übrigen gehen beide Denker weit auseinander.

[165]) Mit dieser Auffassung der Erkenntnis als Analogie zum Menschen nimmt Herder eine eigenartige Stellung ein. Man kann sie als eine allgemeine Fassung jenes Standpunktes verstehen, den Goethe praktisch auf einem speziellen Gebiet der Naturwissenschaft, der Farbenlehre, verwirklicht hat. Wenn H. Herrigel (siehe H. Herrigel: Das neue Denken, Frankfurt 1928) in einem Buche zur Krisis des modernen Erkenntnisbegriffs von der Notwendigkeit spricht, daß der idealistische, schöpferische Erkenntnisstandpunkt dem der modernen Naturwissenschaft seit Galilei Platz machen müsse, übersieht er damit diese Herdersche — und im wesentlichen auch Goethesche — Auffassung, die die Erkenntnis weder schöpferisch faßt, noch im Sinne der exakten Naturwissenschaft. Es entstände die Frage, wie weit diese gerade heute von Bedeutung werden kann, umso mehr, als sie jene innere Bindung an die Religion aufweist, von deren Notwendigkeit auch Herrigel überzeugt ist! Ja gerade dieses religiöse Fundament zeigt Herders Erkenntnislehre sehr stark. Auf die Bedeutung der Analogie bei Arostoteles und den Scholastikern hat M. Heidegger hingewiesen: „Sein und Zeit“, S. 3

Die Menschenseele steht an einem bestimmten Ort in der Welt. Aber „sie hat sich . . . . selbst nicht auf den Platz gesetzt, wo sie stehet, weiß selbst nicht, wie sie dahin kam.“ [166]) Sie hat nur das voll und ganz hinzunehmen, was ihr dieser Platz offenbart! Wir berühren damit einen wichtigen Punkt der Herderschen Anschauungen, dem wir noch ein kurzes Wort widmen müssen: Es ist das Offenbarungsproblem. Herder hielt es deshalb nicht für nötig, in der Frage der Existenz der Welt eine Erklärung zu geben, weil hier für ihn das Gebiet der religiösen Glaubensgewißheit begann. Die Welt stand in ihrer lebendigen Wirklichkeit fest als göttliche Offenbarung, als explicatio dei, wie Cusanus gesagt hatte. „Im großen Gang der Offenbarung. Dahin und daraus sehe ich alle Kräfte streben,“ ruft er in der „Ältesten Urkunde“ [167]) aus, und an einer anderen Stelle der Schrift sagt er: „Jede Pflicht und Lehre ist noch immer aus dem heiligen Boden erwachsen. Im Verhalt der großen Offenbarung, die höher ist als Menschenvernunft, oder als das aufgezählte Kunstwerk augenblicklicher Beweggründe und Pflichten. Es stärkt den ganzen Menschen,

und S. 93. Zugleich hat er im Hinblick auf Aristoteles' „Begriff der Einheit der Analogie' betont, daß dieser das Dunkel dieser kategorialen Zusammenhänge (der Seinsfrage) doch nicht gelichtet habe, a. a. O. S. 93. Gleiches findet sich vor allem im Hinblick auf Meister Eckehart, der diesen Gedanken auch kennt, bei O. Karrer, a. a. O. S. 275 ff. Man darf annehmen, daß Herder in dieser Frage auch von Shaftesbury fruchtbar angeregt wurde. „We can never be fit to contemplate any thing above us,“ heißt es bei diesem einmal, „when we are in no contion to look into ourselves and cealmny examine the Temper of our own Mind and Passions“. Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times, 1727, Bd. 1, 32 f., und an anderer Stelle desselben Werkes, S. 54: „For to judg the Spirits whether they are of God we must antecendently judg our own Spirit, whether it be of Reason and sound Sense; whether it be fit to judg at all, by being fedate. cool, and impartial free of every byassing Passion every giddy Vapor, or melancholy Fume.“

Gründlich mißverstanden wurde Herders Analogiebegriff von J. Sauter, der in seinem Baaderbuch im Zusammenhang mit verwandten Anschauungen dieses Denkers genau auf ihn eingeht. Es ist falsch, ihn mit der Analogieschlußlehre gewisser moderner Philosophen zusammenzubringen, mit der diese das Fremdseelische zu erklären suchen. Diesen modernen Hypothesen fehlt völlig die philosophische Hinsicht dieses Herderschen Gedankens. der ja. wie wir sahen, aus Grundvoraussetzungen erwächst, die diesen modernen Theorien ganz fremd sind. Man steht der eigentlichen Herderschen Welt völlig fern, wenn man, wie Sauter, in seinem Analogiebegriff nur das erkenntnistheoretische Seitenstück zur cartesianischen Metaphysik, welche auf die dualistische Substanzen- und Wechselwirkungslehre aufgebaut war, sehen kann. Wir glauben, genugsam gezeigt zu haben, daß damit Herder nicht einmal näher gekommen ist. In seiner Analogielehre findet sein von den rationalistischen Theorien prinzipiell verschiedener Erkenntnisstandpunkt, gleichsam auf die kürzeste Formel gebracht einen Ausdruck. Freilich umreißt er damit die Frage nur. ohne sie schon klären, geschweige denn wirklich fruchtbar machen zu können. In Bezug auf Sauter siehe a. a. O. S. 353 ff. Auf Kants Einstellung zur Analogielehre kommen wir bei der Interpretation der „Metakritik“ zu sprechen. — Jacobi kennt den Gedanken bezeichnender Weise nicht.

[166]) Sph. 8, 194.

[167]) Sph. 7, 247.

sowohl die sinnlichen, nur glaubenden auf Autorität beruhenden, dunklen aber so lebhaften und würkenden Kräfte, auf die alles im Leben ankommt, als das kleine deutliche Fassungsvermögen, das natürlich nur in sehr milden, bedachtsamen Situationen würken kann." [168]) Was Herder im letzten Sinn unter diesem Begriff, „unter dem mystisch-weitstrahligen Ganzen" der „Ältesten Urkunde", wie Goethe Herders Offenbarungslehre einmal genannt hat,[169]) verstanden wissen wollte, wird sich, wie ein neuerer Forscher richtig bemerkt hat,[170]) niemals ganz klären lassen, am wenigsten kann es hier in diesem Zusammenhang auch nur versucht werden. Soviel aber dürfen wir wohl sagen, daß ihm die Offenbarung Quell und Nährboden aller Lebenskraft und aller Erkenntnis war, und daß sie für die Erkenntnislehre insofern von Bedeutung ist, als sie ihm die Gewißheit jenes Habens der Welt gab, auf das allein die Aufspaltung der Erkenntnis hinführen konnte und von dem die höchste Stufe der Erkenntnis nur eine besondere, abgeklärte Form war. Die durch die Offenbarung gewährte Sicherheit des Glaubens war also das Primäre, das Erkenntnis erst ermöglichte — aber das sie — und das ist das Bedeutsame — doch nicht überflüssig machte.[171]) Erkenntnis ist so, können wir von hier aus noch einmal formulieren, das gedankliche, klare Haben der geoffenbarten Welt — einschließlich des Menschen selbst — nach Maßgabe der gesamtmenschlichen Kräfte!

Diese Gedanken hat Herder in der Bückeburger Erkenntnisschrift selbst nicht ausgeführt, aber wir dürfen mit Gewißheit vermuten, daß sie im Hintergrund dieser Arbeit standen und ihr eigenes Gepräge bestimmten. Schon das Motto, daß er seiner Abhandlung voranstellte, deutet darauf hin. Es ist der Satz aus dem Johannesevangelium, mit dem er sich damals viel beschäftigte: *Τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν. αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει.* [172])

In dieser Berührung seiner Erkenntnislehre mit religiösen Gedankengängen liegt der eigenartige Reiz dieser Schrift. Nie vorher in seinem Leben und nie wieder in der späteren Weimarer Zeit ist er so entscheidend von religiösen Gedanken bestimmt worden, wie in diesen Jahren der Reifung und der Einsamkeit. Niemals tritt denn auch seine Erkenntnislehre wieder so plastisch und eigenartig

---

[168]) Sph. 7, 244.

[169]) Citiert nach M. Doerne: Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie. Leipzig 1927, S. 26.

[170]) M. Doerne in seinem schönen Buch, in dessen Mittelpunkt der Offenbarungsbegriff steht. S. 25 ff.

[171]) Sowohl R. Haym wie E. Kühnemann haben betont, daß der eigentliche Quellpunkt von Herders Schaffen religiöser Natur war. Nirgends vielleicht wird dies deutlicher als hier.

[172]) Joh. 3, 8.

hervor, wie in dieser wohl bedeutendsten Schrift, die er während seiner Bückeburger Amtszeit niedergeschrieben hat.

Trotzdem möchten wir den Ausführungen nicht zustimmen, die Franz Koch in einem geistvollen Aufsatz über Herders Beziehungen zur Mystik gerade auch unter Hinweis auf die Bückeburger Erkenntnisschrift gemacht hat.[173]) Ganz abgesehen davon, daß Herder jede Unio mystica ablehnt, wenn er sagt: „Alles sogenannte reine Denken in die Gottheit hinein ist Trug und Spiel, die ärgste Schwärmerei, die sich nur selbst nicht dafür erkennet,“ [174]) hat er die klare begriffliche Erkenntnis in ihrer Bedeutung durchaus erkannt, und, wie wir später sehen werden, eine wissenschaftliche Philosophie erstrebt. Gerade der Gegensatz, in dem er damit zur Mystik steht, bezeichnet eigentlich seinen Unterschied von Hamanns Denkart.[175])

Auch sein Verhältnis zu Jacobi muß von hier aus gesehen werden. Niemals hätte Herder den Gegensatz von Glauben und Erkenntnis anerkannt, wie ihn dieser Philosoph statuierte, geschweige denn eine „doppelte Wahrheit“, wie sie sich für Jacobi aus diesem Gegensatz ergab. Wie später Hegel [176]) konnte auch er hier keinen „Gegensatz“ sehen, sondern nur verschiedene Stufen der Erkenntnis, wenngleich er diese nicht in dem spekulativen Sinn faßt wie jener. Der Glaube war, wie wir sahen, Grundlage der Erkenntnis; ohne gewisse Fakta, die allein der Glaube vermittelt, ist Erkenntnis nicht möglich. Niemals aber kann diese in einen „Gegensatz“ zu jenem treten. Herder kann nicht jener Reaktion auf die Aufklärung beigezählt werden, die in einem unphilosophischen, erkenntnisscheuen Irrationalismus und Mystizismus versank. Seine geistige Welt ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß die klare begriffliche Erkenntnis ihr volles Recht behält — nur eben in jenem besonderen „menschlichen“ Sinn, den wir hier klarzustellen versuchten. Eine „Phänomenologie des Geistes“, die Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft als verschiedene Stufen einer absoluten Vernunft spekulativ zu fassen sucht, hätte er niemals schreiben können — seine Erkenntnislehre blieb „Anthropologie“.

Eine vollkommene, bis ins kleinste durchgearbeitete Theorie der Erkenntnis mit voller Klarheit in allen ihren Teilen hat er hier freilich so wenig gegeben, wie in der Straßburger Schrift. Es kam ihm eben offenbar weniger auf die theoretische Darlegung von Einzelheiten, als auf einen großen, alles beherrschenden Gedanken an:

[173]) Blätter für Deutsche Philosophie 1927/28, S. 22 f.

[174]) Sph. 8, 233.

[175]) Es scheint uns zudem nichts damit gewonnen, wenn man feststellt, daß Herder „Mystiker“ war. Denn einmal ist dieser Begriff nicht klar — man denke an die Kontroversen über Meister Eckehart — und zum anderen erscheint er uns viel zu allgemein, um Herders besondere Stellung befriedigend zu kennzeichnen.

[176]) Hegel: Werke 15, 535 ff.

den Menschen als einen eingeschränkten, sich entwickelnden, einheitlichen und nichtsdestoweniger erkennenden Geist zu zeigen. Wie in der Sprachabhandlung sehen wir ihn auch hier mit dem gleichen Problem ringen und sich im wesentlichen in der gleichen Weise entscheiden. Erkennendes Wesen zu sein, bleibt die edelste höchste Bestimmung des Menschen. Erkenntnis aber kann nicht an ein für sich bestehendes, selbständiges, untrügliches Orakel, an eine reine Vernunft geknüpft sein. Die Annahme einer solchen würde die lebendige Einheitlichkeit der Menschenseele zerstören, die gerade deren wunderbaren Charakter bestimmt. So bleibt nur eine Möglichkeit, nach Verwerfung der reinen Vernunft der Tatsache der Erkenntnis gerecht zu werden: nämlich die Erkenntnis als die eigenartige Organisation des ganzen Menschen zu erweisen, eine Aufgabe, die für Herder um so bedeutsamer wird, als hier auch das Grundproblem der Religion, die Offenbarung, sich in einem gewissen Zusammenhang mit der Erkenntnisfrage zeigt und nicht, wie üblich, als ein unfaßliches Wunder einer Sondersphäre der Seele zugewiesen werden muß.

Sicherlich kann die Bückeburger Erkenntnislehre auch von anderen Gesichtspunkten aus betrachtet und gewürdigt werden. Aber die Idee, die wir herausstellten, scheint uns bisher noch zu wenig beachtet und doch von einiger Bedeutung, insbesondere für das Verständnis seiner allgemein-philosophischen Anschauungen. Die in ihr zum Ausdruck kommende prinzipielle Einstellung zum Problem der Vernunft, die Ableitung dieser aus der zeitlichen Existenz, die hohe Bewertung, die letzterer damit für die Erkenntnis zuerkannt wird, scheint uns wesentlicher als der „naturalisierte Idealismus", oder die „gefährliche Halbwissenschaft", von denen, wie wir oben sahen, einige Beurteiler sprachen, die vorwiegend die Einzelausführungen der Schrift ins Auge gefaßt hatten. Für ganz besonders beachtenswert aber halten wir diese Idee deshalb, weil sie das eigentliche geistige Eigentum Herders in dieser reichhaltigen, und in vielen Einzelanschauungen abhängigen Schrift ist!

Rudolf Haym hat in seinem Werke gesagt: „Der Geist der Leibnizischen Philosophie durchweht sie von einem Ende zum andern, ja, sie ist nichts als eine Summe dieser Philosophie im Widerschein des Herderschen Geistes." [177]) Diese Auffassung können wir nicht ohne weiteres teilen, wir müßten denn den Ton vollständig auf das letztere legen: im Widerschein des Herderschen Geistes. Denn Herder ist in einer ganzen Reihe von Punkten deutlich von Leibniz abgerückt und zwar gerade in den wesentlichsten.

Schon die Abhandlung über den Ursprung der Sprache hatte betont, daß der Mensch keine „egoistische Monade" sei.[178]) Den-

[177]) Siehe R. Haym a. a. O. 1, 665.
[178]) Sph. 5, 5.

selben Gedanken treffen wir in unserer Schrift wieder, wenn er an der uns bekannten Stelle sagt: „Der abstrakte Egoismus, und wenn er auch nur Schulsprache wäre, dünkt mich der Wahrheit und dem offnen Gange der Natur entgegen.“ [179]) Eine völlig auf sich selbst gestellte, von allem übrigen Geschöpf unabhängige Seele „ohne Fenster“ konnte er sich nicht denken. Ebenso wenig eine Monade, die mit unendlicher Vorstellungskraft „alles aus sich herauswindet“. „Ich kann mir überhaupt nicht denken,“ meint er, „wie meine Seele etwas aus sich spinne und aus sich eine Welt träume? ja nicht einmal denken, wie sie etwas außer sich empfinde, wovon kein Analogon in ihr und ihrem Körper sei.“ [180]) Darin scheint uns der wesentlichste Unterschied von Leibniz zu liegen, daß er nicht mehr von einer abstrakten Monade ausging, sondern vom lebendigen Menschen selbst, wie er ihn allerorts vorfand, vom lebendigen Menschen, der nicht „egoistisch“ in sich eingesponnen existiert, sondern im großen Zusammenhang der Schöpfung lebt als ein „Tier der Erde“ und ein „Bild Gottes“ zugleich. Für ihn galt der Satz: „Zum Empfangen und Geben ist der Mensch geschaffen, zu Würksamkeit und Freude, zum Thun und Leiden.“ [181]) Von diesem Fundamentalsatz aus suchte er ihn und alle die Probleme zu begreifen, die sein Dasein aufgab. Die Vorstellung der Monade war ihm zu hypothetisch und deshalb als Ausgangspunkt für ein so bedeutendes und für die gesamte geistige Arbeit des Menschen so wichtiges Problem wie das der Erkenntnis nicht geeignet. Es gilt für seine Einstellung zu Leibniz auch in dieser Schrift das zusammenfassende Urteil, das er später einmal im Gespräch „Gott“ gegeben hat. „Bei Leibniz indeß kann ichs nicht bergen, daß er mir oft zu biegsam, zu hypothesenreich scheine.“ [182]) Sein Ausgangspunkt ist ein sichererer, ein durch die unmittelbare Erfahrung selbst gegebener. Damit schied er sich freilich nicht nur von Leibniz, sondern von der gesamten Aufklärung.

Mit der Verwerfung der Monadenvorstellung mußte er auch das System der prästabilierten Harmonie fallen lassen. Er hat dies getan,[183]) und man hat wohl gesagt, er habe an seiner Stelle die Wolffische Lehre vom influxus physicus vertreten. Wir möchten uns dieser Auffassung nicht anschließen. Sicherlich wird man einzelne Stellen der Schrift im Sinne dieser Theorie verstehen und auslegen können — aber es will uns doch scheinen, daß es Herder fernlag, an die Stelle einer Theorie eine andere zu setzen. Was er als „Ersatz“ für beide mitbrachte. war die Auffassung einer lebendigen Natur, wie sie Rousseau und der Sturm und Drang verkündeten, und die im Grunde nichts anderes war als die in viel-

[179]) Sph. 8, 194.
[180]) Sph. 8, 193.
[181]) Sph. 8, 173.
[182]) Sph. 16, 505.
[183]) Sph. 8, 178.

tausendfältiger aber immer einheitlicher Erscheinung sich offenbarende Gottheit selbst. In ihr den Menschen als ein Tier der Erde zu begreifen, schien ihm wie Rousseau Pflicht — aber im Menschen gleichzeitig den göttlichen „Funken" der Erkenntniskraft aufzusuchen und zur Flamme zu entzünden, war ihm höchstes Ziel aller seiner geistigen Arbeit. Auch die theologischen Schriften dieser Zeit legen Zeugnis davon ab![184]) Lebendiger Mensch — lebendige Natur — das sind die beiden Grundpfeiler seiner geistigen Welt! Von ihnen aus allein kann das Faktum der Erkenntnis verstanden werden.

Diese Tatsache scheint uns das Wesentlichste an dieser krausen Schrift; ihr gegenüber muß zugegeben werden, daß Herder in vielen Einzelheiten ein Schüler des großen Leibniz bleibt, vor allem in der Lehre von den dunklen Empfindungen, die zur Helle des Gedankens emporsteigen.[185]) Aber diese Tatsache scheint uns nicht wichtig genug, die Schrift überhaupt als im Leibnizschen Geist verfaßt zu verstehen. In den Einzelheiten zeigt sich Herder von damals gangbaren Vorstellungen abhängig, hier hat er sich trotz mancher Tiefblicke nicht zu voller Selbständigkeit erhoben, insbesondere ist es ihm nicht gelungen, seine große Idee im Einzelnen vollständig zu beweisen oder auch nur durchzuführen. Es fehlt ihm die lebendige Kraft origineller Gestaltung gerade der philosophischen Probleme. Aber der Grundgedanke selbst ist seine eigenste Tat. Er ist in seiner Größe und in seinen Schwächen im Einzelnen bestimmend für seine „Idee der Philosophie", die, wie wir zu zeigen haben werden, die „Idee einer menschlichen Philosophie", gestützt auf eine „menschliche Erkenntnis", war.

Zusammenfassend sagen wir also: Wir haben in der „Bückeburger Erkenntnisschrift" dasselbe Problem, wie in der Sprachabhandlung von 1770. Es gilt, die „reine Vernunft" der Philosophie als eine unhaltbare Fiktion abzulehnen und das Wesen der Erkenntnis neu zu fassen, ohne jener Vernunftverachtung Rousseaus zu verfallen und den Menschen zum Tier zu erniedrigen. Diese Aufgabe wird gelöst, indem Erkenntnis aus dem Wesen des ganzen Menschen als die Einheit aller seiner Triebe und Kräfte verstanden wird. Erkenntnis bleibt so seine vornehmste Bestimmung — aber der Mensch als fühlendes, strebendes, wollendes Wesen gleichzeitig das Fundament der Erkenntnis. Diese Grundidee tritt klar heraus, trotzdem die Schrift nicht zu erkenntnis-

[184]) Siehe vor allen Dingen die „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts".

[185]) Genaueres über Leibniz s. unten S. 77 ff.

theoretischer Präzision fortschreitet. „Eine Bildersprache der Art scheint freilich mystisch", sagt Herder selbst; „in Geheimnissen aber und im tiefsten Geheimnis der Schöpfung unserer Seele kann man sich kaum anders erklären." [187]) Der Fortschritt gegenüber der ersten Abhandlung scheint uns darin zu liegen, daß das Ganze hier schärfer gefaßt, im Einzelnen klarer umrissen und ausgeführt und insbesondere der der Erkenntnislehre zugrundeliegende Begriff des Menschen umfänglicher und tiefer verstanden und dargelegt wird. Eine Wandlung in der prinzipiellen Behandlung der Frage ist indessen nicht festzustellen.

3. Das Erkenntnisproblem in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit".

Mit der Bückeburger Erkenntnisschrift haben wir den eigentlichen Höhepunkt der Herderschen Erkenntnislehre erreicht. Er hat später das Erkenntnisproblem wohl in größerem Umfang,[188]) niemals aber wieder in dieser Eindringlichkeit behandelt. Wenn wir trotzdem noch einen kurzen Überblick über die Kapitel der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" geben, in denen er in diesem vielstrahligen, gedankenreichen Werk noch einmal in größeren Zusammenhängen auf die „Erkenntnisfrage" zu sprechen kommt, geschieht dies mehr der Vollständigkeit des Bildes halber, als weil wir neue fördernde Aufschlüsse an dieser Stelle bekämen. Wir sagten schon, daß die Herderforschung sich daran gewöhnt hat, sein Lebenswerk in drei große Abschnitte einzuteilen und insbesondere im letzten, der die Weimarer Zeit umfaßt, die eigentliche Reifezeit des Herderschen Geistes zu sehen. Es ist hier nicht der Ort, diese besonders von Kühnemann mit Schärfe vorgenommene Einteilung und Bewertung auf ihr Recht zu prüfen.[189]) Wir halten es aber, da diese Auffassung nun einmal die herrschende ist, für gut, zu zeigen, daß auch das Hauptwerk der Weimarer Periode dieselbe Grundüberzeugung in der Erkenntnisfrage zum Ausdruck bringt, wie in den früheren Jahren. Wir können dann mit gutem Recht von einer für Herders gesamtes Schaffen maßgebenden und einheitlichen Einstellung zum Erkenntnisproblem sprechen, unbeschadet aller Wandlungen, die man für andere Gebiete in den drei Abschnitten seines Schaffens aufzeigen kann.

In Frage kommt für unsere Untersuchung das Vierte Buch der „Ideen", und zwar in der Hauptsache die Abschnitte 1) bis 4)

[187]) Sph. 8, 194. Auf den zweiten Teil der Abhandlung gehen wir hier nicht ein, da er die Erkenntnislehre im wesentlichen nicht erweitert und vertieft.

[188]) In der „Metakritik", auf die wir später zurückkommen.

[189]) Für die Religion und die Geschichtsphilosophie ist diese Auffassung auf Grund von Untersuchungen über den Offenbarungsbegriff in neuester Zeit von M. Doerne in seinem genannten Buche bestritten worden.

desselben. Herder versucht an dieser Stelle, die Eigenart des menschlichen Wesens im Gesamtbereich der Erdengeschöpfe festzustellen und für die Sonderstellung, die der Mensch im Kosmos einnimmt, eine natürliche Erklärung zu geben. Er führt den Nachweis dafür, daß man in der Tat von einer solchen sprechen kann, in der uns aus den früheren Schriften bekannten Weise, indem er den Menschen als ein „zur Vernunftfähigkeit organisiertes" Wesen zeigt. Was uns in unserem Zusammenhang an diesem Nachweis am meisten interessieren muß, ist die Frage: wird auch hier eine selbständige Vernunft als Grundlage aller Erkenntnis verworfen und in welcher Weise wird die Tatsache der Vernunft dennoch verständlich gemacht? Hören wir Herder an zwei wichtigen Stellen selbst!

„Entweder mußte ihm also die Vernunft als Instinkt angeboren werden, welches sogleich als Widerspruch erhellen wird, oder er mußte, wie es jetzt ist, schwach auf die Welt kommen, um Vernunft zu lernen".[190]) Und an einer anderen Stelle: „Eine Vernunft der Engel kennen wir nicht. . . . . die Vernunft des Menschen ist menschlich".[191])

Wir schließen daraus, daß ihm hier dasselbe Problem vor Augen stand, das sich schon in der Rigaer und Bückeburger Zeit als das wesentlichste seiner Erkenntnislehre herausstellte: eine reine Vernunft, „ein Name, der in den neueren Schriften so oft als ein angeborenes Automat gebraucht wird und als solches nichts als Mißdeutung giebet",[192]) ist eine leere Annahme, Erkenntnis also muß, da sie nicht nur eine unbezweifelbare, sondern eine für den Menschen unendlich wichtige Tatsache ist, auf eine andere Art verstanden werden. Die einzige Möglichkeit, dies zu tun, die zugleich innere Widersprüche ausschließt, ist eine Demonstration derselben aus der ganzen Eigenart der menschlichen Natur.[193]) Vernunft und Erkenntnis sind in ihrem menschlichen Charakter zu zeigen.

Herder geht auch hier wieder, wie in der Straßburger Schrift, vom Unterschied des Menschen zum Tier aus. Dieses wird durchaus vom Instinkt[194]) beherrscht. „Der Biber bauet", sagt er als Beispiel, „aber instinktmäßig: seine ganze Maschine ist dazu eingerichtet; sonst aber kann er nichts: er ist des Umgangs der Menschen, der Teilnehmung an unsern Gedanken und Leidenschaften nicht fähig".[195]) Das gilt auch von der höchsten Stufe der Tiere, den Affen, die dem Menschen in ihrem ganzen Habitus am nächsten kommen. Zwar hat der Affe „keinen determinierten Instinkt"[196])

[190]) Sph. 13, 144.
[191]) Sph. 13, 145.
[192]) Sph. 13, 144.
[193]) Sph. 13, 145 ff.
[194]) Sph. 13, 115.
[195]) Sph. 13, 115.
[196]) Sph. 21, 115.

mehr; „seine Denkungskraft steht dicht am Rande der Vernunft".[197]) Aber zu einer wahren Vervollkommnung kommt er nicht.[198]) Er ahmt bloß nach.[199]) „Er will sich vervollkommnen. Aber er kann nicht: die Tür ist zugeschlossen; die Verknüpfung fremder Ideen zu den seinen und gleichsam die Besitznehmung des Nachgeahmten ist seinem Gehirn unmöglich".[199])

Was ist es nun, was diesen Unterschied bedingt? Man könnte zunächst an die Sprache denken, die den Affen so deutlich vom Menschen unterscheidet. Aber die mangelnde Fähigkeit des bloßen Sprechens kann den Unterschied nicht bedingen. Denn man hat sich bei mehreren Mühe gegeben, sie zu erziehen, und wenn sie derselben (der Sprache) fähig wären, hätten sie, die alles nachahmen, diese gewiß zuerst nachgeahmt und „auf keine Instinktion gewartet".[200]) Der Unterschied muß also tiefer liegen. Aber auch ihre Organe können nicht schuld sein, daß „dem Traurigen zur Menschenvernunft die Tür verschlossen" ward.[201]) „Denn ob sie gleich den Inhalt der menschlichen Sprache fassen, so hat noch kein Affe, da er doch immer gestikuliret, sich ein Vermögen erworben, mit seinem Herrn pantomimisch zu sprechen und durch Geberdungen menschlich zu diskurieren."[202]) Das, was Affen und Menschen unterscheidet, wird also die gesamte Organisation ihres lebendigen Wesens sein.

Für Herder spricht sich dieser Unterschied nun in einer eigenartigen Weise aus, die ihm viel Kritik und Spott (Kant) eingetragen hat. Er findet ihn nämlich in dem verschiedenen Gang. „Es ist sonderbar", sagt er, „daß der Zergliederung nach beinahe aller Unterschied an Teilen des Ganges zu liegen scheine. Der Affe ist gebildet, daß er etwa aufrecht gehen kann und ist dadurch dem Menschen ähnlicher, als seine Brüder; er ist aber nicht ganz dazu gebildet und dieser Unterschied scheint ihm alles zu rau-

---

[197]) Sph. 13, 116.

[198]) Sph. 13, 115.

[199]) Sph. 13, 116. Zu diesem interessanten Problem siehe die modernen Forschungen von W. Köhler an den Anthropoiden, vor allem in: Intelligenz-Prüfungen an Anthropoiden. Preuß. Akad. d. Wiss., Phys.-math. Kl. 1917. Beobachtungen an Affen, die, wenngleich sie bei diesen gewisse intellektuelle Funktionen feststellen, doch den Unterschied von Mensch und Affe bestätigen, wie ihn Herder hier hervorhebt, hat auch H. E. Ziegler mitgeteilt in: Der Begriff des Instinktes einst und jetzt, Jena 1920; gerade den Unterschied in der gesamten Organisation betont auch dieser Forscher. Siehe dazu auch M. Scheler, der den Affen zwar Intelligenz, nicht aber „Geist" zuerkennt. S.: Stellung des Menschen im Kosmos. S. 41 ff.

[200]) Sph. 13, 117.

[201]) Sph. 13, 117.

[202]) Sph. 13, 117.

ben.“ [203]) Es ist hier nicht der Ort, nachzuprüfen, ob der aufrechte Gang wirklich das entscheidende Charakteristikum des Menschen gegenüber der Tierwelt ist. Das wesentliche für uns ist zu sehen, was sich für Herder in dieser Tatsache ausdrückt. Und das ist die gesamte Organisation des Menschen! Es war ihm nicht eine gleichgültige Bestimmung, daß der Mensch aufrecht, das Tier dagegen auf vier Beinen ging. Er hat nachzuweisen versucht, wie von der dadurch bedingten Gesamtkörperhaltung vor allem die Schädelbildung abhängt. „Gedankenreich tritt die Stirn hervor,“ heißt es vom aufrechten Menschen, „und der Schädel wölbt sich mit erhabener ruhiger Würde. Die breite Tiernase zieht sich zusammen und organisiert sich höher und feiner: der zurückgetretene Mund kann schöner bedeckt werden und so formt sich die Lippe des Menschen, die der klügste Affe entbehrt. Nun tritt das Kinn herab, um ein gerade herabgesenktes schönes Oval zu ründen, sanft geht die Wange hinan: das Auge blickt unter der vorragenden Stirn wie aus einem heiligen Gedankentempel. Und wodurch dies alles? Durch die Formung des Kopfes zur aufrechten Gestalt, durch die innere und äußere Organisation desselben zum perpendicularen Schwerpunkt.“ [204]) Es ist das ganze eigenartige Spiel seiner Organe und Kräfte, was sich im aufrechten Gang ausdrückt und das in seinem Zusammenwirken von diesem abhängt.[205]) Wir haben also im Grunde ganz die gleiche Auffassung wie in der Sprachabhandlung: das, was den Menschen vom Tier unterscheidet ist die Gesamtorganisation aller seiner Kräfte, die ganze Disposition seines tierischen Wesens. Es wird in den „Ideen“ nur ein etwas anderer Weg eingeschlagen und mit Rücksicht auf den weiteren Zusammenhang, in dem das Erkenntnisproblem hier behandelt wird, ein größerer Nachdruck auf die äußere Form gelegt, in der sich dieser Unterschied ausdrückt. Herder hat dazu, als der feine Beobachter, der er war, den aufrechten Gang gewählt, weil er damit ein wichtiges anderes Phänomen, das er nach seinen physiologischen Studien schärfer ins Auge fassen mußte als in den Jahren, in denen die Sprachabhandlung entstand, leicht in seinen Gedankengang einschließen konnte. Es handelt sich um die Bedeutung des Gehirnes für die erkennende Natur des Menschen! Die Bedeutung desselben, als des Hauptknotenpunktes des Nerven-

[203]) Sph. 13, 117.

[204]) Sph. 13, 119.

[205]) Die Bedeutung des aufrechten Ganges betont auch Kant in „Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“. Ges. Schriften (Ak. Ausg. Bd. 8, S. 110. Siehe zu dieser Frage auch: Hans Petersen: „Über die Bedeutung der aufrechten Körperhaltung für die Eigenart des menschlichen Umweltbildes“ in: „Die Naturwissenschaften“. Berlin 1924, Jg. 12, S. 186 ff. Auf die Bedeutung des aufrechten Ganges für Sprache und Vernunft ist hier freilich nicht eingegangen. Es wird im Anschluß an Uexkülls Umwelttheorie nur eine Erörterung der Hand- und Gesichtswelt des Menschen unter diesem Gesichtspunkt gegeben.

systems, für die Erkenntnis war auch ihm unbezweifelbar.[206]) Die Entwicklungsmöglichkeiten des Gehirns aber hingen offenbar von der Schädelbildung ab. Alles kommt zuletzt „auf die feinere Ausarbeitung, auf die proportionierte Lage der Teile gegeneinander, und wie es scheint, am meisten auf den weiten und freien Sammelplatz an, die Eindrücke und Empfindungen aller Nerven mit der größten Kraft, mit der schärfsten Wahrheit, endlich auch mit dem freiesten Spiel der Mannigfaltigkeit zu verknüpfen und zu dem unbekannten göttlichen Eins, das wir Gedanke nennen, energisch zu vereinen".[207]) Dieser weite und freie Sammelplatz war in vollendeter Weise erst durch den vollkommenen Schädelbau des Menschen, mit seiner freien, hochgewölbten Stirn gegeben. Dieser aber war, wie wir sahen, eine direkte Folge des aufrechten Ganges und damit der menschlichen Gesamtorganisation, der Disposition aller Kräfte und Anlagen. Hören wir Herder dazu noch einmal selbst! „Und so kommen wir auf den Vorzug des Menschen in seiner Gehirnbildung; wovon hängt er ab? offenbar von seiner vollkommnern Organisation im Ganzen und zuletzt von seiner aufrechten Stellung".[208]) Oder an anderer Stelle: „Blick also auf gen Himmel, o Mensch! und erfreue dich schaudernd deines unermeßlichen Vorzugs, den der Schöpfer der Welt an ein so einfaches Principium, deine aufrechte Gestalt knüpfte. Gingest du wie ein Tier gebückt, wäre dein Haupt in eben der gefräßigen Richtung für Mund und Nase geformt und darnach der Gliederbau geordnet: wo bliebe deine höhere Geisteskraft, das Bild der Gottheit unsichtbar in dich gesenket? Selbst die Elenden, die unter die Tiere gerieten, verloren es: wie sich ihr Haupt mißbildete, verwilderten auch die inneren Kräfte: gröbere Sinne zogen das Geschöpf zur Erde nieder. Nun aber durch die Bildung deiner Glieder zum aufrechten Gange, bekam das Haupt seine schöne Stellung und Richtung; mithin gewann das Hirn, dies zarte ätherische Himmelsgewächs, völligen Raum sich auszubreiten und seine Zweige abwärts

---

[206]) „Also bleibt uns nichts übrig, als diese heilige Werkstätte der Ideen, das innere Gehirn, wo sich die Sinne einander nähern, als die Gebärmutter anzusehen, in denen sich die Frucht der Gedanken unsichtbar und unzerteilt bildet. Ist jene gesund und frisch und gewährt der Frucht nicht nur die gehörige Geistes- und Lebenswärme, sondern auch den geräumigen Ort, die schickliche Stätte, auf welcher die Empfindungen der Sinne und des ganzen Körpers von der unsichtbaren organischen Kraft, die hier alles durchwebt, erfasset und, wenn ich metaphorisch reden darf, in den lichten Punkt vereinigt werden können, der höhere Besinnung heißt: so wird, wenn äußere Umstände des Unterrichts und der Ideenweckung dazu kommen, das feinorganisierte Geschöpf der Vernunft fähig." Sph. 13, 125.

[207]) Sph. 13, 121.

[208]) Sph. 13, 127.

zu versenden. Gedankenreich wölbte sich die Stirn, die tierischen Organe traten zurück, es ward eine menschliche Bildung!“ [209])

Indem also Erkenntnis abhängig gemacht wird von der bestimmten Struktur des menschlichen Gehirns, diese sich aber wiederum als Folge des aufrechten Ganges und damit als Folge der Gesamtorganisation des Menschen darstellt, findet hier im Grunde ganz derselbe Gedanke Ausdruck, wie in den früheren Schriften: Herleitung der Erkenntnis aus der lebendigen Wesensart des Menschen unter bewußter Umgehung der Annahme einer reinen Vernunft — allerdings nunmehr hauptsächlich durch physiologische Überlegungen bestimmt, auf die wir indessen nicht näher eingehen, da sie uns nicht wesentlich fördern. Immerhin dürfen wir darin eine nochmalige Bestätigung dessen sehen, was wir schon oben hervorhoben, daß nämlich Herders Lehre von der Erkenntnis ihren eigenartigen Charakter gerade durch diesen Hinweis auf den Leib und seine Bedeutung für diese höchste Blüte des menschlichen Daseins erhält.

Es ist freilich auch hier mehr die Ablehnung der selbständigen ratio ausgesprochen, als der neue Standpunkt klar gefaßt. Er liegt nur in seinen großen Umrissen fest, wie wir sie eben nachzuzeichnen versuchten, ohne daß er erkenntnistheoretisch präzisiert worden wäre. Wir verfolgen deshalb die Darlegung in den „Ideen“ nicht weiter, da sie uns gegenüber dem, was wir aus den früheren Schriften erarbeiteten, nicht weiter führen.[210]) Wir weisen nur noch darauf hin, daß Herder auch hier an der hohen Bewertung der Sprache festhält und die Bedeutung derselben für die Erweckung und Förderung der Erkenntnis, wie sie die Bückeburger Schrift formulierte, auch in diesem Werk behauptet, wiederum also auch das gesellschaftliche Moment für die Entwicklung der Erkenntnis ins Auge faßt.[211]) „Nur durch die Rede wird die schlummernde Vernunft erweckt oder vielmehr die nackte Fähigkeit, die durch sich selbst ewig tot geblieben wäre, wird durch die Sprache lebendige Kraft und Wirkung“.[212])

Zum Schluß geben wir noch einmal die zusammenfassende Darlegung der Vernunft wieder, wie sie Herder selbst gleichsam als Fazit aus dem Vorigen in diesem seinen umfassendsten Werk selbst zieht. „Hieraus erhellt“, sagt er, „was menschliche Vernunft sei; ein Name, der in den neuen Schriften so oft als ein angeborenes Automat gebraucht wird und als solches nichts als Mißdeutung

---

[209]) Sph. 13, 129 f.

[210]) Insbesondere interessiert uns in diesem Zusammenhang die besondere Problematik des Werkes, die Lehre vom Kosmos und dem Entwicklungsgange der Völker, nicht. Wir ziehen diese umfassende Schrift nur zur Charakterisierung des Quellpunktes der Herderschen Philosophie heran — werden allerdings später noch einmal in aller Kürze auf den Zusammenhang derselben mit dem besonderen Charakter dieser Schrift hinweisen können.

[211]) Sph 13, 138 ff.

[212]) Sph. 13, 138.

giebet. Theoretisch und praktisch ist Vernunft nichts als etwas Vernommenes, eine gelernte Proportion und Richtung der Ideen und Kräfte, zu welcher der Mensch nach seiner Organisation und Lebensweise gebildet worden! Eine Vernunft der Engel kennen wir nicht, so wenig als wir den innern Zustand eines tiefern Geschöpfes unter uns innig einsehen; die Vernunft des Menschen ist menschlich. . . . . Sie ist ihm nicht angeboren, sondern er hat sie erlangt und nachdem die Eindrücke waren, die er erlangte, die Vorbilder, denen er folgte, nach dem die innere Kraft und Energie war, mit der er diese mancherlei Eindrücke zur Proportion seines Innersten verband, nach dem ist auch seine Vernunft reich oder arm, krank oder gesund, verwachsen oder wohlerzogen, wie sein Körper".[213]) Am Schluß des ganzen Buches hat er dann das noch einmal formuliert, was er von diesem Standpunkt aus als die eigentliche Aufgabe der Erkenntnis sah: „Ins innere Reich ihrer (der Natur) Kräfte schauen wir nicht; es ist also so vergebens als unnoth, innere wesentliche Aufschlüsse von ihm, über welchen Zustand es auch sei, zu begehren. Aber die Wirkungen und Formen ihrer Kräfte liegen vor uns; sie also können wir vergleichen".[214]) Es ist dasselbe Resultat, zu dem auch die Bückeburger Schrift gekommen war: eine neue Auffassung von Wahrheit, die sich am besten mit dem Ausdruck: Analogie zum Menschen umschreiben läßt. Hier also noch einmal eine scharfe Betonung der Abhängigkeit der Erkenntnis von dem Faktum der Existenz!

Wir haben an drei der bedeutendsten Schriften Herders seine Einstellung zum Erkenntnisproblem geprüft und den ihnen gemeinsamen Kernpunkt seiner Lehre zu klären gesucht. Ein kurzer Überblick möge unsere Befunde im Umrisse noch einmal zusammenfassen.

Obwohl sich von einer eigentlichen „Theorie" der Erkenntnis, von einem in allen Teilen abgewogenen systematischen Ganzen, nicht sprechen läßt, fanden wir doch einen klaren Grundgedanken, der sowohl die einzelnen Fragen der Schriften unter sich bestimmte und verknüpfte, als diese letzteren selbst trotz z. T. großer zeitlicher Trennung zu einer gewissen Einheit, zum einheitlichen Ausdruck einer festen Idee verband. Das Erkenntnisproblem hat Herder offenbar während seines ganzen Lebens beschäftigt und die grundsätzliche Anschauung, die er bereits in seiner Jugend vertrat, hat sich nicht gewandelt. Das ist für die Beurteilung der inneren Einheitlichkeit und Konsequenz seines Werkes von hoher Bedeutung.

Den Hauptgedanken seiner Erkenntnislehre fanden wir in dem grundlegenden Satz ausgesprochen: Erkenntnis ist der ganze Mensch, d. h. die Analyse dieses Tatbestandes führt

---

[213]) Sph. 13, 144 f.
[214]) Sph. 13, 166.

nicht auf eine gesonderte, selbständige Kraft der Seele mit eigenen, unabhängigen Funktionen, sondern auf den Menschen als leiblich-seelische Einheit. So wurde die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis zur Frage nach dem Wesen des lebendigen Menschen. Indem dieses herausgearbeitet wurde, indem es gleichsam in seiner „erkenntnistheoretischen Relevanz" gezeigt wurde, erhielt der neue Erkenntnisbegriff Farbe und Gewicht.

Wir haben also in der Tat eine ganz neue Fassung des Erkenntnisproblems, einen — an den Anschauungen der Zeit gemessen — grundsätzlich anderen Aspekt der ganzen Frage. Herders Gedankengänge haben mit der Lockeschen Deutung der Seele als einer tabula rasa so wenig zu tun wie mit der Lehre von den eingeborenen Ideen; sie stehen jeder Art von Rationalismus fern. Es wäre aber falsch und würde der Bedeutung dieser Lehre nicht völlig gerecht, wenn man sie allein als Reaktion auf die übertriebene Wertung einer selbständigen ratio, wie sie für die Erkenntnistheorie der Aufklärung und ihrer geistigen Väter charakteristisch ist, verstehen wollte. Hier ist eine Gegenüberstellung seiner Anschauungen und derjenigen etwa Rousseaus und Fr. H. Jacobis lehrreich. Diese beiden Denker stellen in gewissem Sinne einen Rückschlag auf den Rationalismus des 18. Jahrhunderts dar. An die Stelle des grenzenlosen Erkenntnisoptimismus dieser Zeit tritt bei dem französischen Philosophen ein ausgesprochener Skeptizismus, ein Mißtrauen gegen die Bedeutung der Erkenntnis, eine Ächtung der Vernunft zu gunsten des Gefühls, der Sinne, des Lebens. Diese Haltung lag Herder, obschon er ein Feind der Aufklärung war, völlig fern. Die vernünftige Erkenntnis blieb ihm höchste Aufgabe des Menschen, die Vernunft seine höchste Würde, auch wenn er Rousseau in allem recht geben mußte, was dieser gegen den „leeren Geist des Jahrhunderts" vorbrachte. Zwar hebt er in einer seiner ersten, stark von Rousseau abhängigen Schriften ganz im Rousseauschen Geist hervor, „daß zum Besten des Menschenvolks keine Entwicklung der höheren Seelenkräfte zu wünschen sei",[215]) aber die Kräfte, die der Mensch wirklich besaß, die wollte er voll und ganz zur Auswirkung bringen. Die edelste Kraft aber war die Erkenntnis! Schon frühzeitig hat er betont, daß der Mensch kein „Waldmann" sei,[216]) zu dem ihn Rousseau im Grunde gemacht hatte. Wie er ohne Befähigung zur Erkenntnis als lebendiges Geschöpf das verlassenste und armseligste Wesen wäre, so sollte er die Bedeutung der Erkenntnis für sein ganzes Leben einsehen und würdigen. Gerade dazu rief er ihn auf.[217])

---

[215]) Sph. 32, 41.

[216]) Sph. 5, 44 f. Sph. 32, 230, heißt es: „Rousseaus Naturmensch ist nichts."

[217]) Es ist also durchaus nicht zutreffend, wenn P. Kluckhohn in seinem Buche: Persönlichkeit und Gemeinschaft, Halle 1925, S. 35, Anm. 2, behauptet, in Deutschland seien es zuerst die Romantiker gewesen, die mit aller Entschiedenheit Rousseau ablehnen. Das hat Herder bereits getan.

— Damit unterscheidet er sich auch grundlegend von seinem deutschen Zeitgenossen Fr. H. Jacobi. Bei allem Gewicht, das er dem Gefühl für die Erkenntnis einräumte, hätte er eine Überschätzung desselben auf Kosten der „Apperzeption", der „Besinnung", des „Verstandes" niemals zugestanden. Auch Jacobis Erkenntnislehre bedeutet mit ihrer Wendung zum Irrationalismus, zum Gefühl und zum Glauben einen Verzicht auf die Erfüllung der höchsten Berufung der Menschennatur. Herder kannte — wie wir sahen — die Bedeutung gerade des Glaubens für die Erkenntnis sehr wohl, — aber dieser war ihm Grundlage, Anfang des Erkennens, nicht Ende und Selbstzweck, wie für Jacobi.[218]) Das Reich des klaren Gedankens schöpft aus dieser Quelle, wächst aus ihr heraus, — aber umgekehrt liegt erst in ihm das letzte Ziel des mannigfachen Lebens, das sich hier dunkel drängt. In dieser Einstellung nimmt Herder Hegels spätere Kritik an Jacobi[219]) vorweg. Auch die scharfe Scheidung in Vernunft und Verstand, wie sie für Jacobis geistige Welt charakteristisch ist, erkennt er nicht an. Wie der Mensch ihm eine Harmonie von Kräften ist, so zeigt auch die Erkenntnis keine inneren Brüche. Auch das ist wichtig und im Auge zu behalten.

Bei der Neuheit seiner Einstellung ist es zu verstehen, daß es Herder nicht gelang, diese völlig zu klären. W. de Boor hat sehr recht, wenn er betont, Herder sei die Erkenntnis selbst Geheimnis geblieben.[220]) Aber sein Werk bestand doch darin, zu zeigen, daß der Rationalismus diesem Geheimnis unendlich fern stand, und daß es nur geklärt zu werden vermochte, wenn es vom ganzen Menschen aus verstanden wurde. Insofern hat er als lebendiger Repräsentant seiner Zeit einen eindeutigen Weg gewiesen. Das ist

———————

[218]) Siehe zu Jacobis Erkenntnislehre: F. A. Schmidt: Fr. H. Jacobi. Heidelberg 1908, S. 35 ff.

[219]) Hegels W. 1, 52 ff., 15, 535 ff.

[220]) S. W. de Boor: Herders Erkenntnislehre in ihrer Bedeutung für seinen religiösen Realismus. Gütersloh 1929, S. 27. Dieses Büchlein erschien, als diese Arbeit in allen ihren wesentlichen Teilen bereits abgeschlossen war. So ist eine genauere Auseinandersetzung mit ihm nicht mehr möglich gewesen. Es verdient indessen gesagt zu werden, daß es gegenüber Haym und Kühnemann einen bedeutenden Fortschritt in der Interpretation Herders darstellt. Es erkennt die grundsätzlich eigene, unabhängige Bedeutung seines Standpunktes. Nur erfaßt es die anthropologische Grundlegung desselben nicht. Daß Herder „beide Seiten des Seins", die materielle und die geistige, in dieser eigenartigen Weise betonen konnte, ist eben nur von seinem eindeutigen Ausgangspunkt, dem lebendigen Menschen, aus zu verstehen. Von hier aus aber wird sofort ersichtlich, daß Herders Lehre durch Realismus nicht adäquat gekennzeichnet werden kann. Damit ist er weder sachlich noch historisch plastisch herausgestellt. Das ist der Mangel des de Boorschen Buches. Es gibt zwar getreuer als andere das wieder, was Herder sagt — aber es erschöpft die Tiefe nicht aus der dieses gesagt wird, und es erkennt deshalb auch Herders eigentliches Wollen nicht.

die Grundidee seiner Erkenntnislehre, die weder Haym noch Kühnemann, noch der eben genannte Forscher gesehen haben.[221])

Herder steht also mit seinen Anschauungen in seiner Zeit allein. Keiner seiner Zeitgenossen hat den Menschen in seiner Ganzheit, sowohl als lebendiges, empfangendes, wie als tätiges und schöpferisches Wesen so entscheidend in der Erkenntnislehre zu erfassen versucht wie er. Die Ansätze, die sich bei dem Dichter Lenz finden, sind eben doch nur Ansätze geblieben und der junge Goethe hat das Erkenntnisproblem niemals philosophisch durchdacht und behandelt. Aber doch fanden wir Herder in einem größeren Zusammenhang der Geistesgeschichte. Schon Meister Eckehart äußert Gedanken, die auf eine ähnliche Grundeinstellung hindeuten und in der Folgezeit begegnen uns bei den Spätromantikern, ganz besonders bei dem Arzte K. G. Carus — aber auch bei andern — ähnliche Ideen, wenngleich der von diesen verwandte Begriff des „Unbewußten" von Herder in dieser Weise nicht anerkannt worden wäre.[222])

Das Stadium des Ringens hat seine Erkenntnislehre freilich kaum verlassen. Die großen Grundlinien sind klar ausgesprochen und stets eindeutig festgehalten. Die Verwerfung der absoluten ratio und die neue Basis für die Arbeit am Erkenntnisproblem sind deutlich gegeben. Aber eine Durcharbeitung bis in Einzelheiten fehlt. Wir werden später zu zeigen haben, wie dieser Mangel und die geringe wissenschaftliche Präzision auch auf die Ausarbeitung der Philosophie im weiteren Sinne zurückgewirkt haben.

Immerhin ist seine Haltung so weit klar, daß eine ganz bestimmte Einstellung zum Problem der Philosophie von ihr aus sich ergibt, die wir nunmehr genauer zu beleuchten und in ihrer Entwicklung in Herders Gesamtwerk aufzusuchen haben.

---

[221]) Ebensowenig aber geht es an, Herder als Vorläufer der modernen Theorie des Verstehens zu betrachten, wie es Th. Litt u. a. getan hat. (Th. Litt: Kant und Herder. Ber. über Sitz. d. Sächs. Akad. d. Wiss. vom 15. Jan. 1927, Phil. hist. Kl., Bd. 71.) Man wird damit gerade der Eigenart seiner Anschauungen kaum gerecht. Eine gewisse Verwandtschaft der Standpunkte ist zwar nicht zu leugnen — sie zeigt sich etwa in der gemeinsamen Front gegen jedes „erklärende" Erkennen — aber diesen neuen Theorien fehlt doch das umfassend anthropologische Fundament völlig, das für Herders Erkenntnislehre so charakteristisch ist. Zudem beschränken sie sich ja nur auf ein bestimmtes Stoffgebiet, wollen meist nur die Erkenntnis der geschichtlich-geistigen Welt unterbauen, ohne die Rechte der erklärenden Naturerkenntnis in Frage zu stellen. Es fehlt ihnen also völlig jener absolute Anspruch auf den ganzen Umfang der Erkenntnis, den Herders Analogiebegriff erhebt.

[222]) Auf den Unterschied des Schellingschen „Unbewußten" von dem des Carus haben Klages und Bernoulli (Die Psychologie des K. G. Carus, Jena 1925) öfter hingewiesen. Herder würde auf alle Fälle Carus näher stehen als Schelling, auf den wir deshalb nicht besonders hingewiesen haben.

II. Herder und die Metaphysik.

Die Beziehungen Herders zur vorkantischen Philosophie sind mannigfaltiger Art. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, sie im Einzelnen aufzuführen und darzustellen. Das ist ja in den großen Herderbiographien Hayms und Kühnemanns umfänglich geschehen. Es fragt sich für uns vielmehr, wie weit eine Reihe von Bemerkungen und Aussprüchen, deren Bedeutung bisher übersehen wurde, von der Erkenntnislehre aus betrachtet, ein grundsätzliches Verhältnis Herders zu dieser Philosophie in ihren einzelnen Ausprägungen offenbaren. Überblicken wir seine Betrachtungen über die großen Philosophen des Rationalismus, so zeigt sich, daß er an ihnen allen ein ganz bestimmtes Moment klar erkannte, nämlich die speculative Grundlage ihres Philosophierens. An Descartes, an Spinoza wie an Leibniz wird der Reichtum an Hypothesen und Fiktionen in gleicher Weise hervorgehoben, ja ihre Systeme werden selbst als Fiktionen bezeichnet. „Ich betrachte sein System", heißt es in einer frühen Rezension einer Beattischen Schrift im Hinblick auf Berkeley, „wie das System des Spinoza, Fénélon, Leibniz, Descartes, als Fiktion, als Dichtung . . . ."[1]) Und noch früher findet sich die Stelle: „In Spinoza (und Cartesius) ward die Philosophie ein Gewebe unglücklicher Hypothesen. Leibniz dichtete glücklicher; und Wolff — der große Sprecher seines Erfinders, gab ihr die mathematische Schlachtordnung und Losungswörter, mit welchem Glück!"[2]) Fassen wir sein Verhältnis zu den einzelnen Denkern genauer ins Auge, so zeigt sich, daß diese ihren Systemen im Ganzen gegenüber vertretene Einstellung auch im Hinblick auf einzelne Probleme ihrer Philosophie zum Ausdruck kommt. Am deutlichsten zeigt sich dies gegenüber Leibniz und Wolff. — Wir konnten bereits darlegen, wie Herder über die Monadenlehre dachte. Sie wird als eine „leere Abstraktion" verworfen. Das gleiche gilt von der prästabilierten Harmonie. Ausdrücklich wird sie als eine wenn auch geistvolle Erfindung abgelehnt.[3]) Die Theodicee zieht ihn zwar ob ihrer liebenswürdigen Denkart an — aber sie bleibt ihm eine Dichtung ohne inneres Gewicht.[4]) Wir verstehen also, wie er Leibniz ausdrücklich als einen zu „hypothesenreichen Denker" bezeichnen konnte. Das Gleiche gilt in verschärftem Maße von Wolff. „Seine meisten Sätze und Demonstrationen", heißt es von ihm, „sind Feen, die in der Luft tanzen und jede nur zu oft zum Vorschein kommt. Erdgeborene Töchter und also Bürgerinnen der Erde sind sie eigentlich nicht, und es ist schon zu lange hin, daß Luftgespenster auf der Erde regieren."[5]) Wolff hat zwar, wie er meint, zwei Hauptmängel

[1]) Sph. 5, 461.
[2]) Sph. 32, 32.
[3])—[4]) Siehe dazu z. B.: Sph. 16, 482, Sph. 21, 185, Sph. 16, 504, Sph. 16, 505.
[5]) Sph. 32, 157.

„der Weltweisheit" deutlich gesehen, das Fehlen der Evidenz und die mangelnde Möglichkeit einer Anwendung der Philosophie aufs Leben.[6]) „Was ist indessen bloß eine Evidenz in Worten? Willkürliche Definitionen, ekelhaft wiederholte Demonstrationen sind nur zu oft die Folge davon. Ich wollte, daß Wolff weniger die Evidenz, als die äußere Fruchtbarkeit, den Reichtum an Gedanken, Beweisen und Sätzen erstrebte: indem man lediglich die Form abmißt, verliert man zu sehr die Materie." [7]) Und was die „Anwendung der Philosophie aufs Leben" betrifft, so dient gerade Wolff selbst zum Zeugnis wider sie.[8]) Er gerade ist es gewesen, der den Erfindern den Zutritt in die Lehrstuben der Philosophie eröffnet hat.[9]) — Wir haben also auch hier die gleiche Einstellung, ja die ablehnende Haltung steigert sich zu bitterer Kritik, der insbesondere auch das „Vierte kritische Wäldchen" heftigen Ausdruck gibt.[10])

Im Hinblick auf Descartes und Spinoza lassen sich einzelne Stellen nicht nachweisen.[11]) Aber er nennt, wie wir sahen, die Systeme beider Denker unter den großen philosophischen Fiktionen und es ist eigenartig, daß er gerade in dem Gespräch „Gott" ausdrücklich betont, „kein Spinozist" zu sein.[12]) Wir dürfen also auch gegenüber der Philosophie dieser Männer im Ganzen eine ablehnende Haltung aus den gleichen Gründen annehmen, unbeschadet der Zustimmung zu bestimmten Einzelheiten ihres Denkens.

Solange man diese Aussprüche nur als gelegentliche Bemerkungen ohne inneren Zusammenhang auffaßte, erschienen sie ohne tiefere Bedeutung. Nun aber haben wir bei der Analyse der Herderschen Erkenntnislehre zeigen können, daß sein Kampf der Annahme einer selbständigen ratio als Grundlage des Denkens und Philosophierens galt. Die reine Vernunft manifestierte sich als „Spekulation" in allen möglichen Formen. Dieser spekulative Geist aber verfiel grundsätzlicher Ablehnung. Gerade ihn aber fand Herder, wie wir sehen, in den großen Systemen des Rationalismus wirksam. Was hier als Dichtung, Fiktion und Hypothese verworfen wird, ist nichts anderes als seine philosophische Auswirkung. „Von Descartes, Keplers und Newtons Zeiten" hat es der Philosophie gebührt, „eine neue Welt zu schaffen".[13]) Wie es aber der Seele möglich sein soll, eine „Welt aus sich zu spinnen", ist gänzlich unver-

---

[6]) Sph. 32, 157.
[7]) Sph. 32, 157.
[8]) Sph. 32, 157.
[9]) Sph. 32, 157.
[10]) Sph. 4. Siehe auch entsprechendes in den „Fragmenten" von 1768. Sph. 2, 100 ff.
[11]) „Darf ich einige Proben von den Mängeln der vorhergenannten Einseitigkeit geben?" heißt es z. B. Sph. 8, 266, von Descartes. „Seit Descartes das Denken zu seinem ganzen zweifelnden Ich machte, welche Systeme sind aufgekommen, eins unnatürlicher als das andere" usw.
[12]) Sph. 16, 420.
[13]) Sph. 6, 197 f.

verständlich.[14]) Die eben dargestellte Einstellung zu den großen Systemen des Rationalismus geschah also von der Erkenntnislehre aus und sie ist insofern eine grundsätzliche, als sie die Frage nach ihrer Möglichkeit stellt. Herder hat zwar eine eingehende Auseinandersetzung mit den einzelnen Richtungen der vorkantischen Philosophie nicht gegeben, — aber er hat an ihnen allen schon lange vor Kant den wunden Punkt klar erkannt: sie sind Ausgeburten der Spekulation. Dieser aber nahm der Erkenntnislehre den Boden. Es ist also kein Zweifel, daß er die großen Systeme als Auswirkungen einer einheitlichen Idee von Philosophie aufgefaßt hat. In den einzelnen Betrachtungen über diese besteht ein innerer Zusammenhang. Wie weit er dem eigentlichen Wesen und Willen der Metaphysik damit gerecht wurde, ist eine andere Frage —, jedenfalls steht fest, daß seine Philosophie grundsätzlich weder Spinozismus, noch Cartesianismus, noch etwa Fortbildung der Leibniz-Wolffschen Richtung sein konnte. Indem er diese alle als dem spekulativen Geist verpflichtet erkannte, sah er sie nicht nur einheitlich, — sondern lehnte er sie grundsätzlich ab. Der Satz der Bückeburger Erkenntnisschrift, daß er keine Philosophie kenne, die etwas erklärt,[15]) ist gegen die Metaphysik im weitesten Sinne gerichtet. Wie er sich im Gespräch „Gott" einmal geweigert hat, die Welt als eine „Emanation Gottes"[16]) zu verstehen, so lehnte er jede Theorie, jede Hypothese über sie als Ganzes ab. Für seine Erkenntnislehre gab es, wie wir sahen, kein Problem einer Außenwelt, — jede Philosophie die ein solches aufwarf, erwies sich als Spekulation, als Fiktion — sie war keine Philosophie im echten Sinne — sie blieb im besten Falle — Leibniz! — Dichtung. Die Begründung wird nun freilich nicht in eingehender Auseinandersetzung mit den Systemen der Metaphysik selbst gegeben, — sie liegt in der Erkenntnislehre und ist ohne Einsicht in diese nicht zu übersehen. Was für sich betrachtet nur gelegentliche Äußerung scheint, — wird von ihr aus gesehen — einheitlicher Ausdruck einer zwar unvollkommenen und mangelhaft dargestellten, aber klaren Einstellung.

Es geht also nicht an — wie es bisher meist geschehen ist — Herder nur als Schüler des Spinoza oder Leibniz zu betrachten.[17]) Gerade in den für die Philosophie als solche wesentlichsten Punkten, ihrer Grundlage nimmt er ihnen gegenüber eine durchaus eigene und selbständige Haltung ein. Das schließt freilich nicht

---

[14]) Sph. 8, 193.

[15]) Sph. 8, 177.

[16]) Sph. 16. 523. Siehe auch: 16, 522; 16, 533; 16, 503.

[17]) Am eindringlichsten haben M. Kronenberg und W. Lütgert in ihren angeführten Werken Herder in eine grundsätzliche Abhängigkeit von Spinoza zu bringen versucht. Auf die hier herausgehobene Seite seines Verhältnisses zur vorkantischen Philosophie gehen sie bezeichnenderweise nicht ein. Auch in Freudenthals Spinozabuch (J. Freudenthal: Spinoza. 2. Aufl., Heidelberg 1927, T. 2, S. 255 ff.) erscheint Herder als Fortbildner spinozistischer Ideen.

aus, daß er in einzelnen Fragen von ihnen gelernt oder sich ihnen angeschlossen hat. Etwa in der Interpretation der Natur als einer großartigen Einheit von Kräften — in der Fassung bestimmter Probleme der Erkenntnislehre usw. Wir werden später noch zu zeigen haben, wie gerade die Eigenart seines Denkens ihn in vielen einzelnen Punkten zu den vorkantischen Denkern in viel stärkerem Maße zurückführen mußte, als etwa zu dem Begründer des Kritizismus. In der grundsätzlichen Fragestellung blieb er von ihnen getrennt und noch in der letzten Schrift, die er veröffentlicht hat, ist ihm Leibniz — trotzdem er in der „Metakritik" mehrmals auf ihn verweist — nicht mehr als „ein Dichter in der Metaphysik".[18])

Obwohl diese Haltung sich nicht zu systematischer Kritik steigert, ist sie für die Philosophie doch nicht ohne Bedeutung. Die Verweisung einer großen Richtung derselben in das Gebiet der Dichtung bedeutet so viel, daß er echte Philosophie künftighin auf den für jene charakteristischen Wegen nicht mehr für möglich hält. Ja, die Art, wie Herder mit den großen Systemen fertig wird, ist durchschlagender, als eine Auseinandersetzung mit ihren einzelnen Problemgebieten; er fragt nicht, w a s sie lehren, sondern w i e sie es tun und auf G r u n d w e l c h e r V o r a u s s e t z u n g e n. Und er stellt diese Frage nicht von ungefähr, sondern aus einer festen Position heraus. Indem er dieser Philosophie ihren Lebensnerv zerstört, stellt er sie von innen her in Frage.

Damit gewinnt sofort auch die neue Idee, die ihr gegenüber vertreten wird, für die Philosophie grundlegende Bedeutung.

Gegenüber den Bestrebungen der genannten Denker erscheint ihm die Tat des S o k r a t e s vorbildlich, der die Philosophie „von diesem Abstrakten der Himmel, der Physik, des weiten Kosmogonischen Göttermantels hinunterrief auf die Erde".[19]) Schon in der ersten selbständigen Niederschrift philosophischer Gedanken, die wir von ihm besitzen, kennzeichnet er diese „Kopernikanische Wendung" der Philosophie genauer. „Alle Philosophie, die des Volkes sein soll", heißt es da, „muß das Volk zu seinem Mittelpunkt machen, und wenn man den Gesichtspunkt der Weltweisheit in der Art ändert, wie aus dem Ptolemäischen das kopernikanische System ward, welche neue fruchtbaren Entwicklungen müssen sich hier nicht zeigen, wenn unsere ganze Philosophie A n t h r o p o l o g i e wird".[20]) Diese Wandlung bedeutet, wie er kurze Zeit später ausführt, eine Veränderung „des Inneren der Methode", „um der Fruchtbarkeit und Sicherheit der Philosophie und um des Ganges unserer Denkart und Gebrauchs willen, nicht aber der Leichtigkeit und Annehmlichkeit wegen".[21]) — Auch hier ist die grundsätzliche Beziehung

---

[18]) Willmann a. a. O. III, 282.
[19]) Sph. 6, 442.
[20]) Sph. 32, 61.
[21]) Siehe Düntzer, Bd. 24, 177.

auf die Erkenntnislehre deutlich. Als die zentrale Idee erschien uns dort die Interpretation der Erkenntnis als des Problems des Menschen überhaupt. Ganz entsprechend wird nun der menschliche Geist „der Offenbarer über die Philosophie" genannt.[22]) Der Mensch wird zu ihrem „Mittelpunkt" [23]) und „sie, die sich durch gar zu ungeheure Ausdehnungen geschwächt hat, wird stark werden, wenn sie sich auf ihren Mittelpunkt zusammenzieht".[24])

In der gleichen Weise wie die Bemerkungen über die Metaphysik mußten auch diese Andeutungen in ihrer wahren Bedeutung verkannt bleiben, solange man sie nicht von dem Fundament der Erkenntnislehre aus betrachtete. Erst von ihr her gesehen erschließt sich ihr grundlegendes Gewicht für die Philosophie überhaupt. Indem dort die Bedeutung des Menschen für das Erkenntnisproblem klargestellt wurde, erscheinen sie als Hinweise auf einen neuen Horizont des philosophischen Denkens. Das was uns hier als der Gegensatz einer spekulativen Philosophie und Anthropologie erscheint, erweist sich nunmehr als der Gegensatz zweier prinzipieller Möglichkeiten von Philosophie überhaupt, über den diese Erkenntnislehre das entscheidende Wort fällt. Die Alternative: reine Vernunft, Spekulation — lebendiger Mensch, menschliche Erkenntnis zeigt sich hier in ihrer Auswirkung für das Ganze der Philosophie. Eine große, in verschiedenen Systemen zum Ausdruck kommende Richtung derselben wird als Auswirkung der selbständigen ratio erkannt und damit gleich dieser verworfen, — aber aus der im Gegensatz zur reinen Vernunft entwickelten wahren Erkenntnis ergibt sich eine neue Möglichkeit der Philosophie, ein neuer Ausblick auf eine fruchtbarere, gewichtigere Form der „Weltweisheit".

Herder hat diese zwar in den früheren Abschnitten seines Schaffens nicht genauer entwickelt, sie nicht in Einzelheiten dargelegt, ebensowenig, wie er eine eingehende Kritik der metaphysischen Systeme gegeben hat. Aber in den größten Umrissen liegt seine Haltung doch fest und die Richtung seines Geistes auf eine für die Philosophie grundsätzliche Fragestellung wird klar. Auf diese kam es uns zunächst hier an. Die genauere Würdigung seiner „Philosophie" muß einem späteren Abschnitt vorbehalten bleiben.

Wir fassen unser bisheriges Ergebnis noch einmal kurz zusammen. Das Verhältnis Herders zur vorkantischen Philosophie ist nicht, wie es Haym und Kühnemann und die von ihnen abhängigen Historiker auffaßten, als das des Schülers zu seinen Lehrern zu verstehen. Es zeigt sich vielmehr, daß gerade im wesentlichen Herder eine eigene Position zuerkannt werden muß. An den einzelnen

[22]) Sph. 6, 89.
[23]) Sph. 32, 52.
[24]) Sph. 32, 52.

Denkern wird in gleicher Weise der spekulative Grundzug ihres Philosophierens verworfen. Trotzdem die einzelnen Stellen, die dem Ausdruck geben, spärlich sind, deuten sie eine grundsätzliche Einstellung an, wenn sie von der Erkenntnislehre aus betrachtet werden. In dieser liegt also das entscheidende Moment. Sie untersucht die Grundbedingungen der philosophischen Arbeit und verwirft eine ganze große Richtung derselben, indem sie deren Voraussetzungen verwirft. Sie ist aber nicht nur Basis der Kritik, sondern zugleich Nährboden einer neuen schöpferischen Idee. Indem sie sich als das Fundament einer der als Dichtung und Fiktion erkannten Metaphysik entgegengestellten Philosophie erweist, gibt sie den geringen Hinweisen auf eine solche das Gewicht, das sie brauchen, um als Ausdruck einer neuen Möglichkeit philosophischer Arbeit überhaupt gewertet werden zu können.

Damit sind freilich zunächst nur Umrisse skizziert. Aber die philosophiegeschichtliche Position Herders, die sie andeuten, erhellt in ihrer ganzen Bedeutung, wenn man sie mit Kants Stellung vergleicht. Das Wesentliche der Kantischen Leistung lag darin, daß er die Möglichkeit der Philosophie in einer propädeutischen Erkenntnislehre untersuchte und von ihr aus die großen Systeme des Rationalismus als spekulative Metaphysik erkannte und verwarf. Herders Einstellung zu diesen war tatsächlich ganz die gleiche und — das wesentlichste — sie war von Kant völlig unabhängig, denn die für die Beurteilung der Metaphysik entscheidenden Gesichtspunkte wurden, wie wir sahen, in den Schriften zur Erkenntnislehre bereits zu einer Zeit entwickelt, in der Kants Hauptwerke noch gar nicht erschienen waren. Die ersten Andeutungen einer von ihnen her bestimmten Beurteilung der Philosophie fallen in dieselben frühen Jahre.

In der gleichen Weise wie für Kant bildet für Herder die Erkenntnislehre aber auch den Boden für eine neue Fassung des philosophischen Problems. Es ist also verständlich, daß er mit den Bestrebungen dieses Mannes zusammenstoßen mußte, in dem Augenblick, in dem die „Kritik der reinen Vernunft" Wesen und Aufgaben der neuen kritischen Philosophie herausstellte. Es gab für ihn nur zwei Möglichkeiten: entweder die Kantische Philosophie als eine Vertiefung und Fortbildung des eigenen Standpunktes anzuerkennen oder den Versuch zu machen, sie zusammenhängend kritisch zu entwerten. Es wird uns hier bereits klar, daß Kant tatsächlich den innersten Nerv seines Denkens berührte, und daß seine Philosophie ihn zu einer umfassenden Auseinandersetzung herausforderte. Diese hat Herder in der „Metakritik" zu geben versucht, der wir uns nunmehr zuzuwenden haben.

Hier wird sich die Frage, wie weit Herder eine eigene Idee der Philosophie entwickelte, noch einmal prüfen und damit unser bisheriger Befund bekräftigen lassen Hier wird insbesondere der

neue Standpunkt, den er vertritt, die anthropologische Philosophie in größeren Zusammenhängen erscheinen und nunmehr aus ihnen darzustellen sein. Gerade durch den Gegensatz zum Kritizismus wird sich die Bedeutung, die die Idee des Menschen, wie sie uns in der Erkenntnislehre begegnete, für das Problem der Philosophie überhaupt gewinnt, klarer hervortreten und eindringlicher dargetan werden können. Aber dieser selbe Gegensatz zu einem der in Beziehung auf die innere Entwicklung der Gedanken und die systematische Entfaltung der Probleme großartigsten Werke der neueren Philosophiegeschichte, wird zugleich die Schwächen der Herderschen Position und insbesondere der ihm eigenen Darstellung und Gestaltung der entscheidenden Fragen beleuchten lassen.

III. Herder und Kant.

Für die Beurteilung des Verhältnisses unseres Denkers zum Kritizismus Kants und für die Einsicht in Wesen und Bedeutung des Unterschiedes der Denkart beider Männer ist es zunächst erforderlich, klar zu erkennen, an welchem Punkte die „Kritik" Herders einsetzt. Greift er irgend ein einzelnes Problem der Kantischen Philosophie heraus oder wendet sich seine Polemik gegen die Grundlagen des Kantischen Denkens überhaupt? Die zeitgenössischen Kritiker Kants haben — wenn man von Schulze und Hamann absieht — wohl ohne Ausnahme einzelne Teilgebiete des Kritizismus angegriffen, ohne auf seine Gesamtrichtung einzugehen. Maimon und Jacobi beschäftigte die Frage nach dem Ding an sich, Schiller das Problem der Freiheit und der Moral, Reinhold die Frage nach der inneren Einheit der drei Kritiken usw. Eine umfassende Auseinandersetzung mit dem Kritizismus überhaupt findet sich bei keinem von ihnen. Die Frage: wie kommt Kant überhaupt zu seinem eigenartigen System, welches sind die letzten Grundlagen dieser gesamten Richtung der Philosophie überhaupt? begegnet uns in ihren Schriften nicht, und es hat wohl keiner in irgendeinem Sinne eine Antwort auf sie zu geben versucht.

Wenden wir uns nun Herder zu, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß gerade diese Fragestellung seine Auseinandersetzung mit dem Königsberger Denker bestimmt. „Zusammenhängend, höchst systematisch nennet man diese Philosophie", heißt es zusammenfassend über Kants Hauptwerk, „als ob ein Gebäude von Fiktionen auch mit unzähligen Einteilungen und Kettengliedern aneinander gehängt, ein System sein könnte! Beruhet in ihm nicht alles auf der Fiktion einer reinen Vernunft vor aller Erfahrung und einer Synthesis a priori".[1]) Damit ist der Ansatzpunkt der Herderschen Kritik klar gegeben: es ist das Problem der reinen Vernunft selbst —, es ist nicht eine der zahlreichen einzelnen Streitfragen, die die „Kritik d. r. V." aufwarf, es ist der Quellpunkt des ganzen kantischen Denkens überhaupt! Gleichgültig zunächst, wie weit die so eingeleitete Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie dieser in allen Punkten gerecht zu werden vermag — gleichgültig zunächst, wie weit die Kritik als solche wahre überzeugende Kraft erhält — schon diese Problemstellung selbst ist von Bedeutung und von charakteristischer Eigenart. Wenn es als Kants entscheidende Leistung angesehen werden darf, die Philosophie im Gegensatz zur dogmatischen Metaphysik mit einer umfassenden Theorie der Erkenntnis zu beginnen und von ihr aus Wesen und Aufgaben dieser Wissenschaften durch die Kritik der Vernunft selbst neuartig zu bestimmen — so rückt es Herders antikantisches Denken sofort in ein ganz besonderes Licht, daß es gerade mit einer

[1]) Sph. 21, 318.

Erörterung dieser Frage beginnt und, wie wir sehen werden, das gesamte Gebäude des Kritizismus von ihr aus überprüft.

Aber die angeführte Stelle offenbart uns noch mehr. Sie deutet zugleich an, nach welcher besonderen Richtung hin sich Herders kritisches Denken bewegt. Was an Kants Einstellung beanstandet wird, ist nicht etwa die Vernunft als Ausgangspunkt der Philosophie, sondern die besondere Fassung, die ihr Kant gegeben hatte — es ist die Vernunft als r e i n e Vernunft, ihre Apriorität. Indem diese als eine Fiktion bezeichnet wird, wird ihr gerade die Bedeutung genommen, die ihr der Kritizismus gegeben hatte. Wie stark gerade diese Seite des Kantischen Denkens Herders Widerspruch herausforderte, erhellt erst ganz, wenn man ihr die Bestimmungen entgegenhält, durch die er im grundlegenden Teil der „Metakritik" seinen eigenen Vernunftbegriff umreißt. Das erste, von dem eine wissenschaftliche Untersuchung auszugehen habe, sei ein „klar Gegebenes" und ihr letztes und höchstes Ziel sei, dieses deutlich zu bestimmen, heißt es hier.[2]) Einen solchen klaren Ausgangspunkt sucht Herder in der „Kritik" vergebens. Die Kantische „Vernunft" ist ihm ein durchaus problematisches Gebilde und verträgt sich in keiner Weise mit echter menschlicher Erkenntnis.[3]) Deshalb setzt er, gleichsam als allgemeinste Voraussetzung seines ganzen Werkes, ihr die m e n s c h l i c h e Vernunft entgegen. Drei wesentliche Charakteristika hebt er heraus und bestimmt sie damit ganz in derselben Weise, wie in den früheren Erkenntnisschriften: Die menschliche Vernunft trägt einen m e n s c h l i c h e n Charakter, der sie von der Fiktion einer höheren allgemeinen Vernunft unterscheidet.[4]) Die menschliche Vernunft ist eine l e b e n d i g e E i n h e i t. „Es ist dieselbe Seele, die denkt und will, die verstehet und empfindet, die Vernunft übet und begehret. . . . Die empfindende und sich Bilder erschaffende, die denkende und sich Grundsätze erschaffende Seele sind ein lebendiges Vermögen in verschiedener Wirkung."[5]) D i e m e n s c h l i c h e V e r n u n f t u n d d i e S p r a c h e s i n d e i n u n d d a s s e l b e.[6]) „Mittelst der Sprache lernten wir denken, durch sie sondern wir Begriffe ab und knüpfen sie oft haufenweise ineinander," heißt es ganz wie in der Bückeburger Erkenntnisschrift.[7]) Um also zu klaren philosophischen Urteilen zu kommen, darf das Moment der Sprache nicht außer Acht gelassen werden.[8])

---

[2]) Sph. 21, 17 f.
[3]) Sph. 21, 18.
[4]) Sph. 21, 18.
[5]) Sph. 21, 18 f.
[6]) Sph. 21, 19.
[7]) Sph. 21, 19.
[8]) Sph. 21, 20 f. Hier liegt ein feiner, aber desto bezeichnenderer Unterschied von H a m a n n. Der Hauptgesichtspunkt, auch der hamannschen Kantkritik, war der Satz „Vernunft ist Sprache, λόγος." In seiner „Metakritik" heißt es: „Wörter haben ein ästhetisches und logisches Vermögen. Als sicht-

Damit haben wir ein erstes allgemeines — zunächst freilich nur vorläufiges Resultat für die Beurteilung seines Unterschiedes von Kants Denken gewonnen. Herder setzt der Kantischen Vernunftlehre eine neue, selbständige entgegen, deren charakteristisches Moment in der menschlichen Fassung der Vernunft liegt. „Von keiner als der menschlichen Vernunft ist hier die Rede," sagt die „Metakritik". „Wir kennen keine andere, besitzen keine andere; in der menschlichen Vernunft eine höhere, allgemeinere als die Menschenvernunft richten, hieße die Vernunft selbst transcendieren." [9]) Von diesem Boden aus werden nun einerseits die einzelnen Teilgebiete der „Kr. d. r. V." als Ausgeburten einer fiktionären reinen Vernunft abgelehnt — andererseits aber versucht, die Probleme, die Kant aufgeworfen hatte, von ihm aus neuartig zu lösen. Wenn so für alle einzelnen Fragen die Idee des Menschen eine überragende Stellung gewinnt, wird sie irgendwie auch für die Bestimmung der Philosophie selbst entscheidende Bedeutung erlangen müssen. Der Philosophie als Kritik der reinen Vernunft wird so — zunächst im Großen gesehen — eine Philosophie gegenübertreten, die irgendwie durch diese Idee des Menschen bestimmt sein wird. Hierin wird der eigentliche Unterschied von Kants Position liegen müssen.

Dieses Resultat gilt es nun, zunächst an Hand einer kurzen Darstellung der Hauptabschnitte der „Metakritik" zu bestätigen und zu vertiefen.

Dabei werden wir uns freilich schon deshalb auf die Darstellung der großen Umrisse beschränken müssen, weil Herder selbst überall nur solche Umrisse zeichnet, ohne — sowohl in der Kritik als in den positiven Darlegungen — in die Tiefe zu dringen und etwa nun eingehende Analysen der Zusammenhänge zu geben.[10]) Insbesondere werden wir hier darauf verzichten müssen, auf alle die

---

liche und lautliche Gegenstände gehören sie mit ihren Elementen zur Sinnlichkeit und Anschauung, aber nach dem Geist ihrer Einsetzung und Bedeutung zum Verstand und Begriffen. Folglich sind Wörter sowohl reine und empirische Anschauung als auch reine und empirische Begriffe." (Siehe Roth 7, 13.) Trotzdem aber war er weit davon entfernt, diese Gleichsetzung ganz unproblematisch hinzunehmen, wie es Herder dann tat. Vielmehr hebt er in einem Brief an diesen hervor, daß jener Satz wohl „der Markknochen sei, an dem er nage," daß er sich aber wohl noch zu Tode daran nagen werde, da es ihm „noch immer finster über dieser Tiefe" bleibe. (Siehe Roth 7, 151.) Er war also, obwohl er einen tiefen Zusammenhang hier ahnte, viel vorsichtiger als sein Schüler, der wohl jene Gleichsetzung übernahm und in seiner Sprachtheorie in eigener, von Hamann nicht immer gebilligter Weise fortbildete, nicht aber deren eigentlichen problematischen Gehalt klar erfaßte. Wir werden später zu zeigen haben, wie diese Tatsache auf sein Verhältnis zur Dialektik zurückwirkte.

[9]) Sph. 21, 18.

[10]) Aus welchen in der Sache selbst liegenden Gründen trotzdem eine fortlaufende Interpretation der „Metakritik" gegeben werden muß und sich die Untersuchung nicht auf eine Auswahl beschränken darf, kann erst am Ende derselben klar werden.

sublimen Fragen näher einzugehen, die sich, vom Kantischen Boden aus gesehen, ergeben müssen. Es gilt zunächst einmal, überhaupt zu erkennen, daß die „Metakritik" aus einer umfassenden Idee erwächst, und daß sie Herder einheitlich darlegt.

Es ist schon hier klar, daß die Basis, von der aus der Kantianismus beleuchtet und kritisiert wird, die Herdersche Erkenntnislehre mit ihrer von uns herausgearbeiteten zentralen Alternative reine Vernunft — lebendiger Mensch ist! Wir haben so von vornherein im Auge zu behalten, daß die „Kr. d. r. V." von einer ganz bestimmten Position aus gesehen und untersucht, nicht aber umgekehrt die kritische Philosophie vorbehaltlos hingenommen und aus der inneren Konsequenz ihrer eigenen Gedanken verstanden bezw. kritisiert wird. Indem sich zeigen wird, daß Kants geistige Welt in ein festumrissenes Gedankengefüge aufgenommen und gegen dieses abgegrenzt wird, erhebt sich die Frage besonders dringend, wie weit Kant überhaupt verstanden wird und verstanden werden kann. Wenngleich diese erst am Schlusse der Darstellung eine endgültige Beantwortung finden kann, ist doch bei der Untersuchung der einzelnen Abschnitte die Grenze, die Herders Verständnis dadurch gezogen ist, hervorzuheben, denn sie wird sich in der Behandlung der besonderen Fragen ebenso zeigen, wie bei der Beurteilung der Philosophie im Ganzen. Andererseits aber wird uns diese Grenze des Herderschen Denkens nicht hindern, die Bedeutung seiner Meditationen für die Philosophie überhaupt ebenso anzuerkennen, wie die innere Konsequenz seiner Gedanken, mit der sowohl die „Kr. d. r. V." fortschreitend beleuchtet, als die von ihr aufgeworfenen Probleme neuartig angefaßt werden. Denn für unsere Fragestellung ist es zunächst entscheidend, wie weit Herder die Probleme in einem einheitlichen philosophischen Geist bemeistert — wenn auch nur in den großen Zügen. Sein mangelndes Verständnis für die besonderen Lösungen Kants wird uns erst in zweiter Linie interessieren, insofern es uns die Möglichkeit gibt, seine eigene Position gegen eine Richtung der Philosophie von höchster systematischer Durchbildung schärfer abzugrenzen, als es durch ihren Gegensatz zur spekulativen Metaphysik möglich war. Inwieweit die „Metakritik" über die bloße Kritik des Kantianismus hinaus in erster Linie dieses Ziel verfolgte, aus einer neuen umfassenden Grundeinstellung heraus das gesamte Fragengebiet, das Kant aufgeworfen hatte, neuartig zu lösen, und die Philosophie als Ganzes von hier aus — unabhängig von Kant — neu zu bestimmen (wie weit es ihr tatsächlich gelungen ist, ist eine noch zu prüfende Frage), wie weit sie also über die bloße Kritik hinaus eine wahre Metakritik sein wollte, hat die folgende Darstellung selbst zu erweisen.

Fassen wir nunmehr die einzelnen Abschnitte der „Metakritik" ins Auge, so zeigt sich sofort, daß sie schon im Großen gesehen

unsere Behauptung bestätigen. Es ist überall Herders Bestreben, die Lösungen Kants als fiktionäre Ausgeburten einer entfesselten ratio zu kennzeichnen und im Gegensatz zu ihnen die Probleme vom ganzen Menschen aus zu lösen. Überall sehen wir ihn dementsprechend an der Vernunftkritik die Seiten herausheben, die Kant als unabhängig von der Erfahrung kennzeichnet — und umgekehrt das Problem der Erfahrung im Sinne des Fundamentes jedes Denkens überhaupt vom lebendigen Menschen her neuartig aufrollen. In der Kritik der transcendentalen Ästhetik richtet sich seine Polemik gegen den Apriorismus von Raum und Zeit, in der der transcendentalen Analytik gegen die kantische Lehre von den reinen Verstandesbegriffen und ihrer transcendentalen Deduktion und die daraus folgenden Grundsätze des reinen Verstandes, in der transcendentalen Dialektik gegen die dialektische Struktur der reinen Vernunft und die regulative Bedeutung ihrer Ideen. Im Gegensatz zu Kants Lehre vom Apriorismus werden Raum und Zeit, die Verstandesbegriffe und die Vernunftideen aus der Erfahrung entwickelt und diese als Existenz verstanden. Der transcendentalen Methode Kants tritt eine neue Art der Entwicklung der Probleme gegenüber, deren oberstes Kriterium die Sprache ist. Indem so an Kant fortlaufend nur bestimmte Seiten seines Denkens herausgehoben werden, zeigt sich, daß der innere Entwicklungsgang der „Kritik" von der Raum-Zeitlehre bis zu den Grundsätzen des reinen Verstandes im ersten Teil, und der Zusammenhang der Vernunftideen mit der Verstandeserkenntnis im Problem ihrer regulativen Bedeutung im zweiten Teil der „Kritik" nicht verstanden wird. Aber für Herders Denken und seinen inneren Fortgang ergibt sich doch neben der Einheitlichkeit der methodischen Entwicklung ein innerer Zusammenhang in der Idee des Menschen als dem gemeinsamen Mittelpunkt aller einzelnen Problemkreise. Von ihr aus gesehen erschienen Kants Lehren als willkürliche Festsetzungen — von ihm aus mußten umgekehrt alle einzelnen Fragen als Teilstücke eines großen Ganzen verstanden und gedeutet werden.

Wir wenden uns zunächst der Kritik der transcendentalen Ästethik zu. Die Herdersche Einstellung wird sofort klar, wenn wir seine Ablehnung einiger Grundbegriffe dieser Wissenschaft ins Auge fassen. Der Kantische Begriff der reinen Anschauung ist nach Herders Meinung eine willkürliche Bestimmung. „Das Wort ‚Anschauung' in diesem Verstande ist dem Sprachgebrauch fremd", heißt es. „Wer hat von der Anschauung eines Tons, eines Geruchs, Geschmacks, Gefühls gehöret? Sofern der Gegenstand den Sinn afficiert, nennen alle Sprachen es Empfindung".[11]) In der gleichen Weise wird der Kantische Erscheinungsbegriff abgelehnt. „Als einen Gesamtbegriff der Gegenstände unserer Sinnlichkeit kennt

[11]) Sph. 21, 43.

unsre Sprache das Wort nicht, die vielmehr bei jedem sinnlich Gegebenen nicht auf Schein, sondern auf Sein führet".[12])

Auch die Kantische Unterscheidung von Materie und Form der Erscheinungen verwirft er völlig. Das der Form entgegengesetzte Wort Materie führe auf ein Träges, Totes, Formloses;[13]) das vermag er sich ebenso wenig zu denken, wie Formen der Erscheinung, die im Gemüt bereit liegen, und die „von aller Empfindung abgesondert, a priori betrachtet werden können und dennoch keine Erscheinungen sind".[14])

Damit aber sind die wichtigsten Grundbegriffe und in ihnen die wesentlichsten Voraussetzungen für eine „Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori",[15]) also der transzendentalen Aesthetik geleugnet. „Was sollen wir von dieser sonderbaren Wissenschaft", sagt er, „die eine isolierte Sinnlichkeit, abgesondert von allen Verstandesbegriffen, und dennoch a priori angeschauet — von allem, was zur Empfindung gehört, abgetrennt und dennoch Sinnlichkeit, reine Anschauung als Form der Erscheinungen ohne alle Erscheinungen behandelt, erwarten?"[16]) Schon ihr Name — Transzendentalaesthetik — kennzeichnet sie als eine „Philosophie des gefühllosen Gefühls, abstrakter Formen ohn' allen Inhalt".[17])

Diese Kritik Kants wird in ihrer Bedeutung erst klar, wenn man nunmehr die Art ins Auge faßt, in der Herder die in Frage stehenden Probleme zu lösen sucht. Gegenüber dem Begriff der reinen Anschauung wird an der Tatsache der Empfindung festgehalten,[18]) gegenüber dem Kantischen Erscheinungsbegriff an dem Faktum des „sinnlichen Gegenstandes".[19]) Damit sind für die Interpretation des Raum-Zeitproblems, um die es hier geht, wesentlich andere Voraussetzungen angedeutet, als sie für Kants transzendentale Aesthetik maßgebend waren. Das zeigt sich dort klar, wo im Gegensatz zu der metaphysischen Erörterung des Raumbegriffs eine Exposition desselben gegeben wird, „die das Innewerden des Raumes (man topisiere ihn, wie man wolle) der Erfahrung und Sprache gemäß darstellt";[20]) oder wo von der Genese des Zeitbegriffs ausdrücklich betont wird, daß sie „nach Datis der menschlichen Natur und Sprache"[21]) vorgenommen werden soll, und als der übergeordnete Gesichtspunkt für die Ab-

[12]) Sph. 21, 45.
[13]) Sph. 21, 45.
[14]) Sph. 21, 45.
[15]) Sph. 21, 47.
[16]) Sph. 21, 47.
[17]) Sph. 21, 62.
[18]) Sph. 21, 43.
[19]) Sph. 21, 45.
[20]) Sph. 21, 48.
[21]) Sph. 21, 55.

leitung beider sich der Mensch in seinem Verhältnis zur Gesamtwelt, der er zugehört, erweist. Fassen wir zunächst das Raumproblem näher ins Auge.

„Wir sind" heißt es in Bezug auf den Raum, „und zwar mit andern; das wo wir sind, hängt unserm Dasein an, ebensowohl als das Wo derer, die nicht wir sind".[22]) Aus dieser Erkenntnis des Ortes entwickelt sich die Erkenntnis des Raumes. Dieser wird also aus dem eigenartigen Verhältnis verstanden, in dem der Mensch zur Welt steht. Man kann hier zur Verdeutlichung einen Satz Heideggers heranziehen, der in seiner besonderen Terminologie denselben Grundgedanken zum Ausdruck bringt. „Der Raum", sagt Heidegger, „ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum. Der Raum ist vielmehr „in" der Welt, sofern das für das Dasein konstitutive In-der-Welt-Sein Raum erschlossen hat".[23]) „Sofern ist der Raum bloß ein Erfahrungsbegriff", heißt es bei Herder, „veranlaßt von der Empfindung, daß ich weder das All, noch allenthalben bin, daß ich im Universum nur einen Ort einnehme".[24]) Durch die Fähigkeit der Bewegung lernen wir den Raum messen,[25]) durch Auge und Licht wird uns gleichsam ein Bild des Raumes.[26]) Ganz aus der Sprache geschöpft ist der Begriff des Raumes als „ein Leiter zur Ordnung".[27]) „Wenn also die Begriffe von Raum, Räumen, Aufräumen", heißt es dazu, „von Vor, Über, Unter, In, Außer, Neben, Miteinander den Begriff der Ordnung mit sich führen, wohin konnte Leibniz in seiner Verstandeswelt den Raum stellen, als unter den Begriff der Ordnung?" [28])

Zugleich schafft die mit Verstand und Sinnen innig verknüpfte Phantasie ein „stehendes Bild des Raumes".[29]) Dies hält sie stets fest und spielt gleichsam nach Belieben damit.[30]) So kommt es, daß wir uns im Traum oder Fieber in andere Räume versetzen,[31]) daß die Phantasie ferne Räume mit den verschiedensten Gestalten bevölkert. Hier liegt nach Herder der Grund, daß „die Nägel unseres sinn-

---

[22]) Sph. 21, 48.

[23]) M. Heidegger: Sein und Zeit, Halle 1927, S. 111. Vergl. dazu den ges. § 24, S. 110 ff.

[24]) Sph. 21, 48.

[25]) Sph. 21, 48. Eine Herleitung des Raumes (ebenso wie der Zeit) aus dem Bewegungsbegriff findet sich auch bei M. Palágyi: Naturphilosophische Vorlesungen, Leipzig 1924, S. 140 ff.

[26]) Sph. 21, 49.

[27]) Sph. 21, 49.

[28]) Sph. 21, 49 f. „Der Raum," sagt Leibniz, „ist die Ordnung der möglichen, gleichzeitigen Dinge, wie die Zeit die Ordnung der unbeständigen Möglichkeiten ist." Siehe: Kleinere philos. Schriften, Reclam S. 121.

[29]) Sph. 21, 50.

[30]) Sph. 21, 50.

[31]) Sph. 21, 50.

lichen Gedächtnisses an Ort und Zeit gleichsam geheftet sind,“[32]) daß der größte Teil unserer Einbildungskraft topographisch ist.[33])

Wir haben also eine doppelte Bedeutung des Raumes: 1. als „sinnliche Wahrnehmung“ ist der Raum bloß „eine Zusammenfassung sinnlicher Orte, deren jedem übrigens die ihn bewohnende Gestalt Form gibt, nicht daß diese solche vom Raum erhielte.“[34]) 2. Als „Schema des Wahrgenommenen“ ist der Raum das Bild der Einbildungskraft. Diese schafft hier aus jenen vielen Orten „ein Zusammengehendes, das vielen Dingen und Bewegungen Platz gibt“.[35]) In keiner Weise aber ist er „eine Form des Mannigfaltigen aller sinnlichen Gestalten,“[36]) wie die Kantische Philosophie behauptet hatte.[37])

Wir meinen nicht, daß diese Interpretation des Raumbegriffes die Kantische Lehre im Einzelnen wirklich kritisch widerlegt. Das Bedeutendste ist uns zunächst Herders eigenartiger Ausgangspunkt, die Herleitung des Raumbegriffes aus der Grundtatsache der menschlichen Existenz, die uns noch einmal ganz deutlich wird, wenn er seine Betrachtungen in dem Satz zusammenfaßt: „Dasein gibt den Begriff des Orts; dieser den Begriff mehrerer, vieler, unzähliger Orte, also des Raumes.“[38]) Diese Genese, die auch gegenüber Leibniz ein Novum ist, zeigt klar, daß Herder ganz unabhängig von Kant, aber — wie wir wissen — von einer ihm bereits geläufigen Basis aus, das Raumproblem zu lösen suchte.

Derselben Demonstration begegnen wir bei „der Genese des Zeitbegriffs“. „Lange, scheint es, war der Mensch auf die Folge der Veränderungen in und um ihn unaufmerksam; er genoß die

---

[32]) Sph. 21, 50.
[33]) Sph. 21, 50.
[34]) Sph. 21, 50 f.
[35]) Sph. 21, 51.
[36]) Sph. 21, 51.
[37]) Siehe dazu die aus ähnlichen Gesichtspunkten entwickelte, aber in viel engerem Anschluß an Kant gegebene scharfsinnige Widerlegung der kantischen Lehre vom Raum bei G. E. Schulze: Kritik der theoretischen Philosophie 2, S. 202ff. Außerdem darf darauf hingewiesen werden, daß Ludwig Klages in einem Versuch einer Widerlegung der transcendentalen Aesthetik ganz ähnliche Anschauungen entwickelt hat. Die Gründe, die ihn veranlassen, die Kantische Lehre vom Raum zu verwerfen, kennzeichnet er so: „Erstens also: wenn wir den Raum in — unserem Gemüte trügen — und darauf läuft es zuletzt hinaus — so würden wir ihn auch nirgend wo anders als eben dort zu finden vermögen, weil der findende Akt zwar fixiert, durchaus aber nicht entfremdet. Zweitens ist es völlig falsch, daß der gegenständliche Raum ein und dasselbe wäre mit der Raumerscheinung.“ — Freilich ist bei Herder der gegenständliche Raum nicht wie bei Klages ein Erzeugnis des lebensfeindlichen „Geistes“, sondern der Einbildungskraft — ein sehr charakteristischer Unterschied! Siehe L. Klages: Geist und Seele. Zeitschr. für Deutsche Psychologie, Langensalza 1917, 1. Bd., Heft 5, S. 385. Siehe jetzt auch die entsprechenden Abschnitte in: Der Geist als Widersacher der Seele, Leipzig 1929, Bd. 1.
[38]) Sph. 21, 63.

Dauer seiner Existenz, ohne ein Maß an sie zu legen.“ [39]) Allmählich aber lernte er diese Dauer zu messen. „Der gebietende Augenblick rüttelt ihn gleichsam vom Schlaf auf.“ [40]) Vor allem aber lehrte ihn der große Gang der Veränderungen der Natur „die Zeit bemerken“, indem Tages-, Monat- und Jahreszeiten mit ihrer verschiedenen Beschaffenheit und Witterung zu verschiedenen Geschäften aufforderten und ihn mit verschiedenen Gaben belohnten.[41]) „Das erste Gesetz, das ihnen die Natur auflegte, Hausväter geboten, die Musen ihnen einsangen, waren Werke und Tage, *ἔργα καὶ ἡμέραι*.“ [42])

Aber auch an sich trug der Mensch das lebendige Bild der Zeit.[43]) Nichts stand ihm ja deutlicher vor Augen als sein eigenes Werden und Vergehen. So ward ihm im Laufe der Zeiten wohl eine „Anschauung“ der Zeit, nicht aber apriori, auch nicht zu metaphysischen Spekulationen, sondern „aus Bemerkungen auf praktische Zwecke hinausgehend.“ [44]) Aus der eigenartigen Gesetzmäßigkeit seiner Existenz erwuchs ihm mit Notwendigkeit dieses allgemeine Bild der Zeit, das jeder Mensch in sich trägt, und das jeder versteht. „Alle Völker haben in Lehrsprüchen und Sprüchwörtern hierüber ihre Bemerkungen der Nachwelt vorgezeichnet.“ [45]) Auch hier wird wiederum auf die Sprache verwiesen. „Da alles Tun und Leiden sich in der Zeit zuträgt und es nie gleichgültig ist, wenn etwas geschehe oder geschehen sei oder geschehen werde, so fügte sich die Zeit an alle Tat- und Leidensworte“.[46]) Die wunderbare Ausbildung der einzelnen Zeitformen innerhalb der Sprachen illustriert diese Tatsache genauer.[47])

Zwischen Zeit und Raum besteht eine gewisse Analogie.[48]) „Da bei jenem (dem Raume) als einem sichtlichen bleibenden Gegenstande sich die Bestimmung der Orte, notgedrungen bald finden, auch, seiner dauernden Gegenwart wegen, erhalten mußte, und stark vermehret ward, so trugen sich diese Bestimmungen auf den leisen Gang der unsichtbar-rastlosen Zeit über.“ So kommt es, daß die meisten Zeitbestimmungen, wie z. B. Morgen, Mittag, Abend, vor, nach, mit, zwischen usw., von Bestimmungen des Orts hergenommen sind.[49])

Wenn freilich der eigene Charakter der Zeit diskrete Größe, Zahl ist, so war er mit dieser „anschaulichen Zeitmessung“ noch

---

[39]) Sph. 21, 55.
[40]) Sph. 21, 55.
[41]) Sph. 21, 55.
[42]) Sph. 21, 55.
[43]) Sph. 21, 55.
[44]) Sph. 21, 56.
[45]) Sph. 21, 56.
[46]) Sph. 21, 57.
[47]) Sph. 21, 57.
[48]) Sph. 21, 57.
[49]) Sph. 21, 57.

nicht getroffen.[50]) Ja, im Gegensatz zu dieser ihm bald selbstverständlichen Anschauung, lernte der Mensch das Zählen nur sehr mühsam. Weit entfernt, meint Herder, daß, wie Kant behauptet hatte, „der innere Sinn, vermöge dessen das Gemüt sich selbst anschaut, durch d i e s e Anschauung, als durch eine bestimmte Form, in der alles Innere in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird,“ [51]) ihn zählen gelehrt habe, sei selbst die von außen immer wiederkehrende Folge der Veränderungen der Dinge, lange nicht mächtig genug gewesen, ihn zum Zählen in bestimmter Zahl zu führen.[52]) Erst spät habe der fallende Tropfen den Menschen das erste künstliche Stundenmaß gelehrt.[53])

Die Zeit ist so weder eine apriorische Form der Erscheinung noch die Form unseres inneren Sinnes — sie ist vielmehr „nichts als ein Maß der D a u e r, sofern diese durch eigene oder fremde Veränderungen bestimmbar ist.“ [54])

Also auch für die Interpretation des Zeitproblems ist die Existenz der bestimmende Ausgangspunkt. Von ihm aus gesehen erweisen sich Raum und Zeit als Erfahrungsbegriffe, und ihre Interpretation als solche bedeutet für Herder tatsächlich einen Gegensatz zu den Kantischen Lehren, als dieser gerade die Erfahrungsunabhängigkeit von Raum und Zeit behauptet hatte. Demgegenüber mußte Herder durchaus folgerichtig die Frage aufwerfen: „Wie können überhaupt einer Philosophie Phantome zum Grunde liegen, die selbst eines Grundes bedürfen? Formten sie auch die Sinne: wodurch wurden s i e dann geformet?“ [55]) Die reine Anschauung bedurfte, nach seiner Auffassung tatsächlich eines „höheren Grundes“, denn aus dem lebendigen Wesen des Menschen läßt sie sich nicht erklären. Da Kant eine solche Begründung seiner Lehre nicht zu geben vermag, also den inneren Zusammenhang der reinen Anschauung mit der lebendigen Seele des Menschen offen läßt, hält sich Herder für berechtigt, in ihr nur eine Ausgeburt jener Fiktion zu sehen, für die er in den Schriften zur Erkenntnislehre die Formel absolute Vernunft, unabhängige Vernunft geprägt hatte, lange bevor ihm Kant Gelegenheit zu öffentlicher Kritik gegeben hatte. Es lag also durchaus in der Konsequenz seiner Gedanken, wenn er über die transcendentale Ästethik im Ganzen sagt: „Statt nämlich zu t r a n s c e n d i e r e n, kehre die Vernunft auf den Ursprung ihres Besitzes, d. i. in sich selbst zurück mit der Frage: Wie kamst du zu dir und zu deinen Begriffen?“ [56]) Diese Rückkehr der Vernunft zu

---

[50]) Sph. 21, 58.
[51]) Sph. 21, 58.
[52]) Sph. 21, 58.
[53]) Sph. 21, 58.
[54]) Sph. 21, 59.
[55]) Sph. 21, 62.
[56]) Sph. 21, 40 f.

sich selbst aber bedeutet eine Rückkehr zum Menschen in seiner lebendigen Totalität!

Wir haben nun bereits hier einer für die Beurteilung des Ganzen höchst wichtigen Einsicht Ausdruck zu geben. Schon die Analyse dieses Teiles der „Metakritik" zeigt, daß Herder bei seiner „Kritik" nicht auf die inneren Gedankengänge der Kantischen Spekulation eingeht und diese etwa durch Aufdeckung der in ihnen liegenden Widersprüche zersetzt. Er vermochte sich nicht, das hat Haym durchaus richtig gesehen, „in den Umkreis der Stärke seines Gegners zu versetzen und ihn durch die Konsequenz seiner eigenen Gedanken zu Fall zu bringen." [57]) Insofern ist es richtig, daß er die Kantische Philosophie nicht im Einzelnen „widerlegt", sondern ihr nur „widerspricht".[58]) Aber das Wesentliche ist, daß dieser Widerspruch aus einer, wenn auch nicht im Einzelnen ausgearbeiteten, so doch umfassenden Erkenntnisposition heraus erfolgt, die einen neuen Ausblick auf eine umfassende Lösung der Probleme eröffnet. Diese tiefere Bedeutung seines Widerspruches hat Haym nicht gesehen.

Unseren Befund erhärtet in besonderem Maß der Abschnitt über die transcendentale Analytik, der wir uns nunmehr zuwenden. Er wird nicht nur den Hauptgedanken weiterführen, sondern zugleich Gelegenheit geben, Fragen zu klären, die hier vom Boden des Kritizismus gesehen sich aufdrängen, indessen aus dem Zusammenhang der „Metakritik" hier noch nicht in vollem Umfang verständlich werden können, sodaß wir sie zunächst noch übergingen, also etwa die nach Wesen und Aufgabe der Sinnlichkeit oder das Problem der Mathematik usw. Zugleich wird der folgende Teil die Grenzen, die Herders Verständnis gezogen sind, klarer hervortreten lassen und die bei allen Unterschieden doch deutlichen Berührungspunkte mit Kants Wollen eindringlicher offenbaren.

Es ist für Herders Verhältnis zur transcendentalen Logik sofort kennzeichnend, daß er seinen kritischen Blick auf das Kategorienproblem wendet. Er faßt damit diesen Abschnitt der „Kritik d. r. V." wiederum an der Wurzel — denn Kant hat in seiner Ableitung der Kategorien nicht nur eine seiner größten Entdeckungen gesehen, sondern diese bilden tatsächlich auch das Fundament seiner kritischen Logik. Herder hat an ihnen vor allem zwei Momente beanstandet, einmal die Art ihrer Ableitung, ferner ihre Apriorität.

„Wie sind die Begriffe aus der reinen Verstandeshandlung des Urteilens, ohne Rücksicht auf Gegenstände, entsprungen und geordnet?" hören wir ihn fragen. „Woher die vier Klassen, Quantität, Qualität, Relation, Modalität, ohne von Gegenständen entsprungen zu sein? Wie liegen diese und nicht mehrere in der reinen Form des urteilenden Verstandes?" [59]) Auf diese drängende

[57]) R. Haym a. a. O. 2, 664. (Ein Wort Hegels.)
[58]) R. Haym a. a. O. 2, 669.
[59]) Sph. 21, 78.

Frage gibt ihm die „Kritik“ keine befriedigende Antwort. Vielmehr erscheint ihm Kants Kategorientafel ein „leeres Gerüst, mit Fächern und Winkeln, . . . vor welchem der Wissenschaft-Verständige vorbeigeht,“ [60]) ganz im Gegensatz zu den Kategorien des Aristoteles, die aus der Praxis der Dialektik erwuchsen und ihm allein zum Zweck der Verfeinerung ihrer Methoden dienten.[61]) „Er hatte mit seinen Kategorien nicht die Absicht, weder damit a priori den menschlichen Verstand auszuschöpfen und auszugründen, noch ihm damit als auf einem einzig möglichen Wege Gültigkeit zu verschaffen.“ [62]) Eine eingehende Analyse und Kritik der reinen Verstandesbegriffe und ihrer Deduktion suchen wir freilich auch hier vergeblich. Seine „Widerlegung“ besteht vielmehr wiederum darin, daß er den in Frage stehenden Sachverhalt neuartig und von einem anderen Ausgangspunkt aus zu lösen sucht. Diesen gilt es für uns herauszuarbeiten und auf seine Bedeutung zu prüfen.

Kant hat die Kategorientafel aus der Urteilshandlung abgeleitet. Für das Mannigfaltige der Sinnlichkeit bedurfte es bestimmter Bedingungen ihrer Einheit im Bewußtsein. Da die Zahl möglicher Urteile, die dieser Einheit Ausdruck geben, eine begrenzte war, die in der Urteilstafel festlag, konnte Kant Zahl und Art der Verstandesbegriffe, die diese Urteile bestimmten, endgültig festlegen, wenn er sie aus dieser begrenzten Zahl möglicher Urteilsformen deduzierte. Diese Ableitung setzte eine für sich bestehende Sinnlichkeit und einen selbständigen Verstand als zwei getrennte Stämme der Erkenntnis voraus, mit deren Darstellung Kant diesen bedeutenden Abschnitt der „Kritik“ einleitete. Hier setzt Herders Kritik ein und wir vermögen seinen selbständigen Ausgangspunkt am leichtesten zu erfassen, wenn wir ihn von hier aus zu übersehen suchen.

Genau wie bei Kant liefert bei Herder die Sinnlichkeit das Material der Erkenntnis. Aber der Unterschied besteht darin, daß dieses Material nicht ein chaotisches ist, daß erst auf Grund bestimmter, im Bewußtsein liegender Bedingungen zur Einheit geformt wird, sondern daß die Sinne eine schon gegenständliche Welt in bestimmter Sonderung vermitteln. „Wir stehen im Strom,“ heißt es, „umflutet von den Eindrücken einer kräftereichen, sich uns mitteilenden Welt.“ [63]) Die Sinne sind nichts anderes, als das Organ, das diese Mitteilung ermöglicht.[64]) Sie treffen als diese nicht nur eine bestimmte, aus ihrem Wesen folgende Auswahl, sondern sie geben immer schon fest umrissene Einheiten, „ein forderndes Eins aus Vielem“.[65]) Dieses Eins aus Vielem vermögen sie nur als dieses zu fassen und zu vermitteln, weil sie

[60]) Sph. 21, 81.
[61]) Sph. 21, 80.
[62]) Sph. 21, 80.
[63]) Sph. 21, 83.
[64]) Sph. 21, 83.
[65]) Sph. 21, 84.

selbst eine innere Einheit sind.[66]) Wie verschieden auch ihre einzelnen Funktionen sein mögen, im Ganzen haben sie nur „eine Hauptkraft des Innewerdens und zwar nach dem großen Gesetz: Eins in Vielem . . . das das Wort Innewerden ausdrückt.“[67]) Nun heißt ihm aber Denken nichts anderes als diese „innegewordenen Merkmale sich selbst aussprechen“.[68]) „Denkend erschaffet sich die Seele fortgesetzt ein Eins aus Vielem“, heißt es „wie der innere Sinn solches in der Empfindung erfaßte“.[69]) Verstand also ist in Wahrheit jene ursprüngliche Einheit der Sinne selbst, Verstandeserkenntnis also die Fixierung jener durch die Sinnlichkeit vermittelten ursprünglichen Einheit. Wenn die Sinne also die alleinige Aufgabe haben, ein bestimmtes in Sonderung erfaßtes Material als organische Einheit „anzuerkennen“, kann die Funktion des Urteils als Ausdruck der Verstandeserkenntnis nur das Anerkennen, das Setzen oder Nichtsetzen dieser Einheit sein.

„Wie er (der Verstand) dies Urteil ausspreche? ob allgemein, besonders, einzeln, kategorisch, hypothetisch, disjunktiv, problematisch, apodiktisch? ist Form der Rede oder Wendung des Urteils nach Beschaffenheit des Inhalts oder dem Zusammenhange nach, d. i. nach Umständen.“[70]) Bei dieser Auffassung des Erkenntnisurteils mußte Herder das Verständnis der Kantischen Kategorien und ihrer Deduktion von vornherein verschlossen bleiben. Erkenntnis war ihm nicht eine an bestimmte Bedingungen des reinen Verstandes geknüpfte Synthese des Mannigfaltigen der Sinnlichkeit, sondern eine Anerkennung dessen, was „die Psyche als empfindende Einheit“ jeweils besaß.

Damit zeigt sich klar, daß Herder eines der wesentlichsten Probleme der „Kritik“, das der transcendentalen Synthesis, überhaupt nicht verstehen konnte. Es mußte ihm von seinem Standpunkte aus als das erscheinen, als was wir es ihn eingangs kennzeichnen hörten: als eine „Fiktion“, als ein „Hirngespinst“. Dem lebendigen Wesen des Verstandes war es fremd — er bedurfte seiner nicht. Das Unverständnis für dieses zentrale Problem des Kritizismus zeigt sich bereits in der Einstellung zum Ansatz des Kantischen Denkens. Die Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? war für Herder eine völlig belanglose Problemstellung. In der Einleitung zur „Metakritik“ tut er sie mit wenigen Worten ab.[71]) Wenn er dort vor allem den Unterschied von analytischen

[66]) Sph. 21, 83.
[67]) Sph. 21, 86.
[68]) Sph. 21, 88.
[69]) Sph. 21, 88.
[70]) Sph. 21, 76 f.
[71]) Sph. 21, 34 f. Wir geben hier den wichtigsten Satz der Herderschen Widerlegung wieder: „Jedes behauptende Urteil, als eine Verknüpfung zweier Begriffe, die nicht ein und dasselbe sind, muß einen Grund dieser Verknüpfung haben, folglich synthetisch, und sofern dieser Begriff mit andern zusammenhängt, aus denen er entwickelt wird, analytisch sein: denn in der menschlichen Seele sind alle Begriffe verbunden“, a. a. O. S. 35.

und synthetischen Urteilen, wie ihn Kant herausgestellt hatte — leugnet, so läßt sich die innere Tragweite seiner Argumentation bei aller Trefflichkeit an jener Stelle noch nicht übersehen. Erst wenn nach der Klärung des Wesens der Verstandeserkenntnis seine Urteilslehre erfaßt werden kann, kann der bereits dort zum Ausdruck kommende Gegensatz zu Kant in seiner ganzen Eigenart klar werden. Wir haben deshalb unsere Analyse zunächst bis zu diesem Punkte geführt und verstehen nun, aus der Ablehnung einer transzendentalen Synthesis seine Negierung der gesamten Kantischen Problemstellung.

Die von ihm der Kantischen Kategorientafel entgegengestellte Tafel der Grundbegriffe des Verstandes hat dementsprechend einen völlig anderen Sinn als jene. Der Kategorien im Kantischen Sinne bedurfte der Verstand nicht. Dagegen mußte sich der Umfang seiner lebendigen Wirksamkeit im allgemeinsten Sinne festlegen lassen. Es mußten sich aus der Fülle einzelner „Anerkennungen" — wenn man so sagen darf — gewisse immer wiederkehrende Grundformen herausheben und durch allgemeine Begriffe kennzeichnen lassen, die dann nicht etwa Bedingungen seiner Möglichkeit überhaupt waren, sondern gleichsam Grenzbestimmungen seines lebendigen Wesens. Da dieses aber der Sinnlichkeit nicht entbehren konnte, ja die Einheit der Sinnlichkeit überhaupt war, mußten diese Begriffe zugleich sich aus der allgemeinen Gesetzlichkeit dieser Sinnlichkeit ergeben. Hier liegt die Wurzel seines entschiedenen Kampfes gegen die von Kant behauptete Apriorität der reinen Verstandesbegriffe.

Wie wir aus der Erkenntnislehre wissen, unterschied Herder zwei Hauptsinne, das Auge und das Ohr. Die „Dimension" des ersteren war das Nebeneinander, die des zweiten das Nacheinander. Die „Metakritik" legt dieses Verhältnis erneut in der uns bekannten Weise fest.[72]) Wenn die Welt nun durch diese Sinne gesondert erfaßt wurde, mußte dies nach Gesetzen der Kontiguität und der Succession geschehen. Nun bildeten beide Sinne aber eine lebendige Einheit im Sensorium commune, das Herder allgemein als „Gefühl" bestimmte.[73]) Dieses „Gefühl" manifestiert sich ihm im Bewußtsein als Kraft. Überall also, wo der Verstand ein ihm gegebenes Mannigfaltige in Einheit anerkannte, überall also, wo er erkannte, war

[72]) Sph. 21, 64 ff.

[73]) Um den Unterschied von Kants „Gemeinsinn" sofort zu ermessen, erinnere man sich nur der Bestimmung, die er in der Kr. d. Ur. gibt, wo er ihn als ein Beurteilungsvermögen bezeichnet, „welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde." Kr. d. Ur. § 40. Auf die feineren Unterschiede kann hier, wo es nur auf die Grundzüge ankommt, nicht eingegangen werden.

er an diese Gesetzmäßigkeiten der Sinnlichkeit gebunden. Wenn nun die allgemeinste Voraussetzung seiner Wirksamkeit die Anerkennung von etwas, das Sein überhaupt war,[74]) war der Verstand also von einer vierfachen Gesetzmäßigkeit bestimmt, von der des Seins überhaupt, von der des Seins als Nebeneinander, des Seins als Nacheinander und des Seins als Kraft. Dementsprechend bestimmt Herder die vier Grundbegriffe des Verstandes als

Sein

Dasein Dauer

Kraft.[75])

Damit war der ganze Umfang der Sinnlichkeit im allgemeinsten Sinne bestimmt und mit ihm die Wirksamkeit des Verstandes nach allen möglichen Richtungen abgesteckt. Es mag zunächst dahingestellt bleiben, wie weit diese Tafel selbst vollständig und erschöpfend ist — wichtiger ist uns der große Grundgedanke, den sie auszudrücken sucht. Herder nennt sie in ihrer erweiterten Form:

Lebendiges Sein

Dasein	Dauer
Ein verknüpftes	Ein verknüpftes
Nebeneinander	Nacheinander
Mittels d. Lichts u. Auges	Mittels d. Schalles u. Ohres
Nach Gesetz. d. Kontiguität.	Nach Gesetz. d. Succession

Kraft

Ein vernünftiges In-, Mit- und Durcheinander
Mittels des Gedankens und Erfolgs in einer lebendigen Organisation
Nach Gesetzen der Kausalität[76])

eine „Analogie unserer selbst" und deutet damit an, aus welcher größeren Ganzheit er das Wesen des Verstandes, wie wir es eben entwickelten, ableitet. Jene Einheit der Sinne ist, wie wir wissen, der ganze Mensch selbst; daß Auge, Ohr und Gefühl in dieser einheitlichen Weise zu wirken vermögen, ist nur dadurch möglich, daß sie von vornherein in der Ganzheit Mensch sinnvoll vereinigt sind. Der Verstand als Einheit der Sinne ist also nur von ihm her zu verstehen, „weil wir nur durch und mit uns selbst sehen, hören, verstehen, handeln".[77]) In dieser Ableitung seines Wesens und seiner Grundbegriffe liegt der Hauptunterschied von Kants Deduktion der reinen Verstandesbegriffe! Diese sind nicht Formen eines reinen — unabhängig von der Sinnlichkeit bestehenden Verstandes, sondern Grundbegriffe des menschlichen Da-

[74]) „Sein", heißt es einmal, „ist der Grund aller Erkenntnis: Wo nichts ist, erkennet nichts und wird nichts erkannt; darüber kann nicht philosophiert werden." Sph. 21, 62.

[75]) Sph. 21, 64.

[76]) Sph. 21, 100.

[77]) Sph. 21, 100.

seins. Wir verstehen nunmehr den grundlegenden Satz der „Metakritik": „Das a priori dieser Aller beruht nicht auf einer Position außer und vor aller Erfahrung, in welcher ich mir diese, mithin mein eigenes Denken und die Form meiner Sinnlichkeit ausklügeln müßte, sondern auf einem lebendigen Dasein in und mit der Erfahrung: denn sobald lebendiges Dasein gesetzt wird, erfährets. Es ist sich selbst Erfahrung, ein sich selbst in Raum und Zeit innerer Kräfte zusammenfassendes, offenbarendes Wesen."[78])

Der Analogiebegriff hat also für Herder einen völlig anderen Sinn als für Kant. Für diesen bezeichnete „Erkenntnis nach der Analogie" eine besondere Form der Erkenntnis neben der Verstandeserkenntnis — das Ganze der Erkenntnis war in keiner Weise durch diesen Begriff zu umschreiben. „Eine solche Erkenntnis ist die nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet." [1]) Mit dieser Bestimmung, die Kant in den „Prolegomena" gibt, hat Herders Idee gar nichts gemein. „Analogie" bezeichnet bei ihm gerade das Ganze der Erkenntis überhaupt — „Analogie" ist bei ihm nicht als ein „erkenntnis-theoretisch" abgewogener Begriff zu fassen, sondern als ein Terminus, der den großen Grundgedanken seiner Erkenntnislehre einigermaßen zum Ausdruck zu bringen vermag: daß nämlich der Mensch die Welt nur zu erkennen vermag nach Maßgabe seines ganzen Seins. Deshalb wäre es richtiger, im Hinblick auf diesen Gedanken bei Herder nicht von einem Begriff, sondern von einer Idee zu sprechen.

Von hier aus bedurfte es keines Beweises, daß durch Denken niemals Existenz einer Welt gesetzt werden könne. Vielmehr setzte es jene voraus und wäre ohne sie nicht nur leeres Denken, sondern überhaupt nicht möglich. Ohne gegenständliche Welt also kein Verstand oder wie es Herder sagt: „Wir kommen also auf das Principium zurück, das durch die ganze Natur herrschet: kein prius ist ohne ein posterius, kein Verstand ohne ein Verständliches denkbar, kein Nehmen findet statt ohne ein Geben. Du kannst nicht erkennen, wo nichts zu erkennen ist; du kannst in dir nichts verbinden, wo nicht ein von der Natur Verbundenes dasteht. Die Funktion des Verstandes ist: anerkennen, was da ist, sofern es dir verständlich ist, d. i. deinem Verstande gehöret; deswegen heißt der Ver-

[78]) Sph. 21, 69. Die von L. Klages a. a. O. 1, 205 den Romantikern zugestandene Bedeutung, mit der Lehre von einem Allsinn, Ursinn usw. sich der Ausbildung der Lehre von der Schaukraft der Seele genähert zu haben, gebührt tatsächlich schon Herder, denn er ist, wie sich noch zeigen wird, mit diesen Anschauungen der erste Verkünder dieses Sinnes!

[1]) Kant: Ges. Schr. (Akad. Ausg.) Bd. 6, 357.

stand Verstand, intellectus. Er lieset aus und verstehet; d. i. er ergreift der gelesenen Dinge Bedeutung; so erkennet er sich an, was sein ist."[79]) So gesehen konnten Herder Kants apriorische Kategorien allerdings als „leere Hirngeburten" erscheinen.

Aus dieser Grundüberzeugung folgt für Herder mit Notwendigkeit — das darf hier bereits eingeschaltet werden — die Ablehnung des Kantischen Phänomenalismus. Die Wirksamkeit der Sinne hätte für ihn ihren Sinn verloren, wenn sie nur auf Schein, nicht aber auf Erfassung des Seins gerichtet wäre. Die Anerkennung der Welt war eine echte Erkenntnis der Welt. „Eine bloße Phänomenologie", heißt es, „d. i. ein Buchstabieren ohne Sinn ist sein Werk so wenig als sich außer oder hinter den Worten einen Sinn zu dichten, zu welchem man zwar nie kommen könne und werde, der aber, problematisch wenigstens, doch da sei. *Τερέτισμα*".[80])

Gewiß zeigte Herder damit für die spezifisch logischen Probleme der Analytik gar keinen Sinn. Aber es ist doch fraglich, wie weit man mit Recht von einem mangelnden Verständnis Herders für das Logische überhaupt sprechen kann, wie es R. Haym tut.[81]) Zu den Fragen der formalen Logik hatte er wohl kein inneres Verhältnis, auch nicht zu der trancendentalen Vertiefung derselben zu einer Problematik des Gegenstandes der objektiven Erkenntnis überhaupt. Wenn man dagegen das Logische in der erweiterten Bedeutung nimmt, die ihm Hegel gegeben hat, steht ihm Herder gar nicht so ferne. Auch Hegel hat in der Einleitung zu seiner „Logik"[82]) wie in der „Phänomenologie"[83]) die Kantische Analytik aus einem neuen Geist der Ganzheit bekämpft. Von ihm aus gesehen schien ihm ihre an der Mathematik geschulte Evidenz zu dürftig gegenüber der Fülle der Gegenstände, die den Gehalt der wahren Logik bestimmen. Seine Kantkritik wird man schwerlich als eine Fortbildung der Herderschen Gedanken auffassen können, — aber sie entwickelt sich aus einer Herders Position verwandten Ebene, der Kants Kategorien für die Erkenntnis des gegenständlichen Reichtums der Welt zu eng sind. Diesen Zusammenhang hat Haym gesehen, wenn er sagt, daß Herder hier das täte, „was später Hegel nach einem .... strengeren Schema tat, als er gleichfalls statt der abstrakten concrete, statt der bloß formalen inhaltsvolle, statt der nur subjektiven Kategorien dialektische aneinanderreihte".[84]) Herders Denken fehlt der spekulative Geist Hegels, und die Dialektik lag ihm ganz ferne, — aber in der Richtung auf Hegel stellt seine Ableitung der Kategorien gegenüber Kant zumindest den Versuch einer Erweiterung der Möglichkeiten der Welterkenntnis dar.

[79]) Sph. 21, 91.
[80]) Sph. 21, 173 f.
[81]) Haym a. a. O. 2, 671.
[82]) Hegel: Logik, Nürnberg 1812. Bd. 1, 7 ff.
[83]) Hegel: Phänomenologie des Geistes, Bamberg und Würzburg 1807, 48 ff.
[84]) Haym a. a. O. 2, 673.

Herders „Kategorienlehre“ geht also nicht auf den Nachweis der Objektivität bestimmter Sätze des Bewußtseins, sondern auf eine Erkenntnis der lebendigen Wirklichkeit selbst. In drei weiteren Tafeln grenzt er den Umfang dieser genauer ab, ohne dadurch die in der ersten Tafel gezogenen Grenzen einzuschränken oder zu erweitern. Sie bestimmen sich nach Eigenschaften, Kräften und Maß. Beschaffenheiten der Dinge zu erkennen und sie nach diesen zu ordnen und zu sondern, ist ihm ein selbstverständliches Geschäft des Verstandes. Hier liegt ihm die Wurzel für Erkenntnis von Gattungen, Geschlechtern und Art.[85]) Daß etwas durch Kraft entsteht, daß Kräfte miteinander und gegeneinander wirken, bestimmt die Möglichkeit der Erkenntnis der Dinge durch den Verstand, soweit sie Kräften unterworfen sind.[86]) Sie werden als bestehend, als entgegenwirkend, als mitwirkend oder als erwirkend erkannt.[87]) Endlich erfaßt der Verstand alles nach Beziehungen des Maßes. „An einem absoluten, vollendeten Alle war ihm nie gelegen“,[88]) sagt die „Metakritik“ dazu. „Wo er nicht weiter zu zählen hatte, das hieß ihm All, Alles“. — Innerhalb dieses Alls aber trifft er seine Entscheidungen voll Maß. So ergibt sich eine vierte „Kategorientafel“, ihre Glieder sind der Punkt, der unermessene Raum, die unermessene Zeit, die unermessene Kraft.[89]) Durch diese Beziehung auf das All reicht sie über die bloße Sphäre des Verstandes hinaus und weist schon hinüber in die der Vernunft und des Innewerdens, der wir uns bald zuzuwenden haben.

Aus dem hier gegebenen Fundament versucht nun Herder die vier Hauptwissenschaften des menschlichen Verstandes abzuleiten. Es sind die Ontologie — zur Kategorie des Seins gehörig —, die Naturerkenntnis — zur Kategorie der Qualität gehörig —, die Naturwissenschaft — zur Kategorie der Kräfte gehörig —, und die Mathematik — zur Kategorie des Maßes gehörig. Wenn Kant also nach der Möglichkeit von reiner Naturwissenschaft und reiner Mathematik fragt und diese Frage durch den Nachweis der Objektivität bestimmter Fundamentalsätze dieser Wissenschaften, die er als Grundformen des erkennenden Bewußtseins voraussetzt, zu beantworten sucht, kennt Herder die in dieser Methode steckenden Voraussetzungen nicht. Er will aus der hier gekennzeichneten Grundlage die Möglichkeit dieser Wissenschaften im allgemeinen Sinne ergründen, ohne sich an bestimmte geschichtliche Formen derselben zu halten. Sein Weg läßt damit, indem er sich nicht an bestimmte Axiome bindet, zunächst ganz neue Möglichkeiten der Seinserkenntnis, auch der Naturwissenschaften zu, wie sie etwa Goethes Farbenlehre verwirklicht. Sein Ausgangspunkt führt ihn nicht nur zu Mathematik, und exakter Naturwissenschaft, sondern auch zu

[85]) Sph. 21, 101 ff.
[86]) Sph. 21, 105 ff.
[87]) Sph. 21, 105 ff.
[88]) Sph 21, 109.
[89]) Sph. 21, 109.

einer Ontologie und einer Phänomenologie der Natur und ermöglicht zugleich ein stetes Im-Augebehalten des inneren Zusammenhangs dieser einzelnen Wissenschaften. Mathematik, Naturwissenschaft, Ontologie bestehen nicht unabhängig nebeneinander, entwickeln sich nicht unabhängig voneinander, sondern bleiben als Stämme aus einer Wurzel in notwendiger innerer Verknüpfung. Er stellt so die Frage nach ihrer Möglichkeit überhaupt von einer breiteren Basis aus als Kant, aber er liefert in keiner Weise, wie dieser, einen Beitrag zu ihrer Theorie. Nirgends zeigt sich sein Unterschied von Kant und sein Mangel an tieferem Verständnis für die Leistung dieses Denkers deutlicher als hier. Für Kant war das letzte Ziel das Verständnis bestimmter Grundsätze des reinen Verstandes, die die exakte Naturwissenschaft unterbauten. Der gesamte erste Teil der „Kritik" strebt auf dieses Ziel hin. Diesen inneren Zusammenhang hat Herder nicht erkannt. Für ihn lautete die Frage: Wie ergibt sich wissenschaftliche Erfassung der Natur überhaupt, wenn Erkenntnis der Natur im allgemeinsten Sinne durch den Menschen in seiner Ganzheit bestimmt ist? Seine Grundsätze des Verstandes gipfeln deshalb in Übereinstimmung mit seiner „Kategorienlehre" in dem Satze: erkenne das Ganze der Natur nach Maßgabe aller deiner dazu gerichteten menschlichen Kräfte.[90]) „Dasein erkenne an", heißt es, „das sich Kraft seiner und deiner organisch dir darstellt."[91]) „Erkenne und ordne.[92]) Beobachte und wende Maß auf alles an, worauf du kannst."[93])

In dieser Herausstellung einer neuen ganzheitlichen Basis der Wissenschaft liegt Herders Verdienst, das freilich gering ist, wenn man sein mangelndes Verständnis für die innere Systematik der Wissenschaften selbst in Betracht zieht. Hier erwartet der Leser einen eingehenden Nachweis der Unzulänglichkeit des spezifisch Kantischen Weges, zumindest eine klarere Abgrenzung seines Begriffes „Naturwissenschaft" gegen den, der der exakten Forschung zugrundeliegt. Diese hat Herder nicht zu geben vermocht — sich vielmehr begnügt, seine Feindschaft gegen Newton des öfteren zu betonen. — Trotzdem möchten wir Haym nicht recht geben, wenn er dieses Kapitel der „Metakritik" das „unfruchtbarste" des ganzen Buches genannt und die in ihm aufgestellten Grundsätze sehr abfällig als „nichtssagend und selbstverständlich" bezeichnet hat.[93]) Er hat sie nur im Einzelnen gewertet — gleichsam als Beiträge Herders zur Systematik der Wissenschaft. Als solche wären sie freilich wertlos. Aber das wollen sie gar nicht sein. Sie sind flüchtige

[90]) Sph. 21, 141. Der Grundsatz aller kann kein anderer sein, als: „Der menschliche Verstand erkennet, was ihm erkennbar, in der Weise, wie es ihm, seiner Natur und seinen Organen nach, erkennbar ist."

[91]) Sph. 21, 142.

[92]) Sph. 21, 142.

[93]) Sph. 21, 143 f.

[93]) Haym a. a. O. 2, 674.

Skizzenstriche der Grundvoraussetzung der Naturerkenntnis überhaupt, und ihr Wert liegt in dem ihnen gemeinsamen Grundgedanken, dem sie Ausdruck zu geben suchen.

Die Genese der Grundbegriffe des reinen Verstandes führte bereits auf ein Problem hin, das der folgende Abschnitt der „Metakritik" gesondert behandelt: das Problem des Begriffes. Wir sahen, wie Herder den Verstand als die innere Einheit der Sinnesfunktionen interpretiert. Die Art, in der sich die Arbeit des Verstandes vollzieht, ist ihm das Denken, und dieses findet einen Niederschlag im Begriff. Der besondere Vorgang, der zu diesem führt, läßt sich nicht erklären. Das verkündete bereits die Bückeburger Erkenntnisschrift. „Durch eine Metastasis, die wir nicht begreifen, ist uns der Gegenstand ein Gedanke," [94]) heißt es jetzt. Der anerkennende Sinn schafft sich aus dem, was ihm die Sinne gesondert, aber in Einheit vermitteln, sofort einen „geistigen Typus".[59]) Wir kennen zwar den inneren Vorgang nicht, aber daß seine Voraussetzung die Gesamtstruktur des Menschen, soweit sie durch die Einheit der Sinne bestimmt ist, darstellt, ist für Herder kein Zweifel. Insofern fällt ihm das Problem des Begriffes zusammen mit dem der Sprache. Diese ist in der Fülle ihrer „tönenden Gedankenbilder" gleichsam der Ausdruck des ganzen Umfangs der „zusammenhängenden Verstandeshandlung", also der Ausdruck des inneren Lebens und Zusammenhanges der Begriffe. „Der Schematismus reiner Verstandesbegriffe", heißt es demgegenüber von Kant, „wie ihn die „Kritik" will, ist gleich ihren reinen Anschauungen und Denkformen a priori eine bestandlose Dichtung." [96]) Der echte Begriff ist insoweit aus der Erfahrung genommen, als der Verstand nur aus ihr erwächst, ja der besondere Ausdruck dieser Erfahrung selbst ist. Soll die Tatsache des Begriffs mit Hilfe eines Schematismus eine Erklärung finden, so ist zunächst zu fragen, welche Rolle spielt der Schematismus im Wesen des Menschen selbst. Darüber findet Herder in der „Kritik" so wenig Aufschluß, wie über das von Kant behauptete apriorische Wesen der Kategorien. Immer also ist ihm der Gedanke der inneren Einheit der Erkenntnis das wesentlichste, und Ausdruck dieser Einheit ist immer der Mensch. Dieser bleibt bei allen Einzelfragen Ausgangspunkt, und Kriterium seiner Beweisführung Alles was nicht organisch aus seinem Wesen erwächst, erscheint als willkürliche Festsetzung. Nur so ist seine Ablehnung der Kantischen Gedankengänge zu verstehen und gerechtfertigt. G. E. Schulze z. B. hat diese im Einzelnen verfolgt und zu widerlegen versucht — für Herder werden diese Einzelheiten insofern nebensächlich, als schon die Voraussetzungen, aus denen sie sich ergeben, von ihm geleugnet werden müssen. Freilich wird damit erneut sein mangelndes Verständnis für die inneren Zusam-

[94]) Sph. 21, 117.
[95]) Sph. 21, 117.
[96]) Sph. 21, 124.

menhänge der „Kritik“ offenbar. Diese zeigen ein bestimmtes Fortschreiten — ihr Verständnis ist an die Einsicht in die inneren Notwendigkeiten desselben geknüpft. Hinter Herders Denken steht eine große einheitliche Idee und die einzelnen Abschnitte seines Werkes sind nur die organischen Stufen der Aufspaltung derselben — die Beleuchtung gleichsam ihrer einzelnen Schichten bei stetiger Beziehung auf den Ausgangspunkt. Sein Denken schreitet nicht fort, wie das Kants, es ist kein aufbauendes, sondern ein aufspaltendes, ein zyklisches gleichsam, ein Aufweisen immer neuer Kreise innerhalb einer durch eine Gesamtanschauung festgelegten Peripherie. Es bezieht sich stets auf den das Ganze bestimmenden Mittelpunkt zurück, den Menschen. Es ist also gar nicht in der Lage, etwa im Sinne Schulzes „mit der Kritik“ zu gehen — es vollzieht sich neben ihr und unabhängig von ihrem inneren notwendigen Fortgang. Daraus ergibt sich das in allen Abschnitten zutage tretende Unverständnis für die Eigenart der Kantischen Meditation — andererseits aber auch der Drang ihr zu „widersprechen“, denn die in Frage stehenden P r o b l e m e Kants, ergeben sich auch für Herder. Gerade in diesem Abschnitt aber ist seine Beziehung auf die lebendigen Zusammenhänge im Gegensatz zu Kant deutlich, denn für den lebendigen Gehalt der Sprache fand dieser, wie schon Hamann betont hat, keine Erklärung.

Andererseits verstehen wir, wie diese nun für Herder aus dem innern Zusammenhang heraus die Bedeutung für die Entwicklung der philosophischen Gedanken erhält, die wir in den einzelnen Abschnitten hervorheben mußten. Das innere Leben des Denkens selbst fand in ihr seinen Ausdruck — und sein vornehmstes Kriterium.[97]) Freilich galt es nun hier, zwischen S a c h e, W o r t und B e g r i f f scharf zu scheiden.[98]) Unser Begriff macht die Sache nicht, weder möglich noch wirklich;[99]) er ist nur „eine Kunde derselben, wie wir sie haben können, nach unserm Verstande und unsern Organen“. Das W o r t macht sie noch weniger; es soll sie nur aufrufen, sie kennen zu lernen, ihren Begriff festhalten und reproduzieren; B e g r i f f und W o r t sind also auch nicht eins und dasselbe.“ [100]) Herder läßt also eine innere Abstufung der Sprache nach dem Grad der Exaktheit zu. Neben der sinnlich gemeinen Verstandessprache kennt er eine „klärere Verstandessprache“,

[97]) Hier liegen im letzten auch die Wurzeln des Unverständnisses für jene spezifisch t h e o r e t i s c h e Position Kants, die die Zusammenhänge im Interesse ihrer gedanklichen Klärung trennt, ohne behaupten zu wollen, daß die so gesonderten Teile etwa für sich bestehen könnten. Der unausgesprochene Widerspruch gegen diese Methode, der in Herders Denken ebenso zum Ausdruck kommt wie in dem Hegels, sollte dazu treiben, einmal die Frage eingehend zu prüfen, wie weit die Methode der Philosophie — auch die theoretisch wissenschaftliche im engeren Sinne — von der Grundposition der einzelnen Denker abhängig ist. —

[98]) Sph. 21, 123.

[99]) Sph. 21, 123.

[100]) Sph. 21, 123.

„eine deutlichere Vernunftsprache“ und endlich die „genaueste Sprache“ der Mathematik.[101]) Immer aber muß die lebendige Verknüpfung mit dem Ganzen der Erkenntnis erhalten bleiben. Die Sprache darf nicht erstarren und als Formel die aus der Fülle der Gegenstände geschöpfte Erkenntnis zerstören.[102]) Gerade diese Gefahr liegt freilich nahe und die Entwicklung der Wissenschaften bietet genügend Beispiele, wohin diese Vergewaltigung des lebendigen Denkens durch die Sprache führt. Die „Kritik d. r. V.“ selbst ist ihm ein vielsagender Fall. Was er hier von der Schematismuslehre sagt, daß sie ein „ärgerlicher Wortkram“ sei, gilt ihm im Grunde von Kants gesamter Philosophie. Er sieht in ihr nur ein willkürliches Produkt sprachlicher Verirrung, für das unter Vergewaltigung der lebendigen Zusammenhänge der Erkenntnis Beweisgründe gesucht werden. Leider hat Herder diesen Gedanken ebensowenig genauer ausgeführt, wie später den des Zusammenhanges von Sprache und Dialektik. Es bleibt bei Andeutungen, Ansätzen. Aber sie zeigen zumindest die Richtung seiner Argumentation und lassen es noch einmal verständlich erscheinen, wie er gegen Kant immer wieder die Sprache zu Hilfe ruft. Haym erkennt also den Zusammenhang keineswegs, wenn er von einem „gleichgültigen Etymologisieren“ spricht.[103])

Zugleich belegen sie aber auch, daß Herder für die in der geschichtlichen Entwicklung des philosophischen Problems seit Descartes liegenden Vorbedingungen der kritischen Philosophie gar kein Verständnis, nicht einmal einen Blick hat. Der Kritizismus wird allein von seiner Erkenntnisposition aus geprüft, und es wird in keiner Weise gefragt, wie weit er durch die besondere zeitliche Lage der Probleme selbst bestimmt ist. Das spricht sich in der völligen Verkennung seiner eigentlichen Absichten aus, die in dem von uns mehrfach hervorgehobenen Unverständnis Herders für den inneren Entwicklungsgang der „Kritik“ zum Ausdruck kam.

Herders Lehre vom Wesen der „Reflexion“ und damit seine Einstellung zu Kants Behauptung einer „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ ist von den gleichen Gesichtspunkten bestimmt. Gegen Kants transcendentale Topik gewandt, meint er, wenn wir nun alle Vergleichungen der Vorstellungen, welche vor dem Begriff von Dingen vorhergehen, in diesen „vierfachen Kasten“ (die transcend. Topik) eingeräumt hätten, „wohin setzen wir dann den Kasten?“[104]) Also wieder die gleiche Frage — in welchem Verhältnis steht die Topik zum Ganzen der menschlichen Seele. Demgegenüber sehen wir ihn nun wiederum die Frage von ihr aus in Angriff nehmen. Die Reflexionsbegriffe sind nichts anderes als Hilfsbegriffe der einen

---

[101]) Sph. 21, 125 f.
[102]) Sph. 21, 123.
[103]) R. Haym a. a. O. 2, 669.
[104]) Sph. 21, 177.

großen Verstandeshandlung.[105]) Sie sind nur im Hinblick auf sie von Bedeutung und eine „Amphibolie, d. i. ein Umherwerfen derselben wäre also ein Widerspruch der Handlung selbst, wenn man nicht etwa die rohen Materialien meint, die hin und her geworfen werden, bis der Reflexionsbegriff sich ergebe.“ [106]) Die Topik kann so, richtig verstanden, nur dem Verstand zugehören — dann aber muß sie „recht geordnet“ mit den Kategorien zusammenfallen.[107]) „Beide Tafeln müssen einander zur Probe dienen.“ [108]) Gegen den Kritizismus also immer der gleiche Vorwurf, die innere Einheit der Erkenntniskräfte in einer übergeordneten Ganzheit — diese fundamentale Voraussetzung aller Philosophie — nicht beachtet zu haben, ja sie ausdrücklich zu zerstören. „Eine Philosophie,“ heißt es hier, „die dieser Verhältnisse notwendige Verknüpfung trennet, hebt alle Philosophie, ja das Wesen unsres Verstandes selbst auf.“ [109])

Die scharfe Abgrenzung gegen Kants Welt tritt am Ende dieses ersten Hauptabschnittes der „Metakritik“ noch einmal deutlich hervor, wo Herder im Gegensatz zur transcendentalen Topik Kants eine „kritische“ Topik entwickelt und in ihr Umfang und Zusammenhang des Erkenntnisproblems noch einmal umreißt, wie es sich nach seiner Auffassung dem echten philosophischen Blick erweist, und diesem in einer Art „Kategorientafel des Nichts“ die Grundlagen der kritischen Philosophie gegenüberstellt, wie sie sich ihm darstellen. Die kritische Topik zeigt folgende Struktur:

Sinnen-Empfängnis.

Jeder Sinn eignet sich aus dem Gegebenen das Eigene seiner Art an.

Phantasien.	Verstandesbegriffe.
Sie sind neben-, mit- und nacheinander nach Gesetzen der Contiguität und Association in Raum und Zeit nach Maß des Eindrucks.	Sie heben sich über Raum und Zeit nach dem Gesetz des Grundes und der Folge, der Ursache und Wirkung. Dadurch schaffen sie sich selbst Zusammenhang der Dinge aus innerem Grunde.

Vernunftideen.[110])

Diese werden im zweiten Teil der „Metakritik“ behandelt.

Sie gibt ein Bild der Hauptrichtungen der Erkenntnis, vereinigt in dem großen Ganzen der menschlichen Seele selbst. Sie faßt den Men-

[105]) Sph. 21, 178.
[106]) Sph. 21, 175 f.
[107]) Sph. 21, 177.
[108]) Sph. 21, 177.
[109]) Sph. 21, 182.
[110]) Sph. 21, 185.

schen als leiblich-sinnliches Wesen und damit in seiner Abhängigkeit von einer lebendigen Welt, wie er uns in diesem Hauptabschnitt entgegentrat, wie in seiner höchsten geistigen Ausprägung als Vernunftwesen, wie er uns im folgenden Teil beschäftigen wird. Sie weist somit schon auf diesen hin und deutet an, daß er im selben Sinne durch die Idee des Menschen bestimmt sein wird wie jener. Auf der andren Seite gibt die in der „Kategorientafel des Nichts" niedergelegte Gesamtauffassung der kritischen Philosophie dem noch einmal zusammenfassenden Ausdruck, was wir hier im Hinblick auf sein Verhältnis zur kritischen Philosophie zeigen konnten. Sie hat folgendes Gesicht:

Kritische Philosophie
Reines Denken a priori
ohne Gegenstand und vor allen Gegenständen.
Nichts

Materie ohne Form	Anschauung des Raumes
Form ohne Materie	und der Zeit als reiner Formen der Sinnlichkeit.
Schemate a priori	
Nichts	Nichts

Aus sich selbst schreitende Synthese a priori[111])
Nichts.

Aus dieser Tafel geht noch einmal hervor, was Herder an der kantischen Philosophie bekämpfte, an welchem Punkte sein Widerspruch einsetzte: es ist die Lehre vom reinen Denken, vom Apriorismus, von einer selbständigen Sinnlichkeit und einer synthetischen Funktion des Bewußtseins. Kurz, die Annahme einer reinen Vernunft. Alle einzelnen Ausstellungen an der „Kritik", wie sie hier noch einmal zusammengefaßt werden, gehen also im Grunde auf die große Frage hinaus: Wo bleibt gegenüber allen diesen Festsetzungen des Kritizismus der lebendige Mensch. Darin liegt der innere Zusammenhang dieses ersten Teiles der „Metakritik" — darin der eigentliche Kernpunkt von Herders Kritik. Diesen aber haben die bisherigen Beurteiler Herders nicht erkannt, weder Haym noch Kühnemann noch die von ihnen abhängigen Forscher.

Ein Überblick über den zweiten Abschnitt der „Metakritik" hat dieses Ergebnis zu bestätigen und zugleich die Einsicht in den inneren Unterschied von Kants Denken zu vertiefen. In seinem Mittelpunkt steht das Problem der Vernunft im engeren Sinne. Die Auseinandersetzung mit Kants Dialektik und den Folgerungen, die sich für den Kritizismus aus ihr ergeben, gibt Herder Gelegenheit, seine Anschauungen über diese Probleme in größeren Zu-

[111]) Sph. 21, 190.

sammenhängen darzustellen und gegen Kant abzugrenzen. Wir haben erneut zu fragen: Worin liegt der charakteristische Unterschied seines Denkens von dem des Königsberger Philosophen?

Wiederum wendet sich Herders Polemik gegen den Kernpunkt dieses Teiles der „Kritik": gegen Kants Lehre von der dialektischen Struktur der Vernunft. Zeigt diese wirklich, fragt er, „eine natürliche und unvermeidliche Dialektik, die den Menschen ein Blendwerk vorgaukelt?" „Stehts mit der reinen Vernunft also?" meint die „Metakritik". „Wie kamen Grundsätze und Maximen ihres Gebrauchs, die sie unhintertreiblich anlocken und verführen, in sie? jene natürliche unvermeidliche Illusion, die sie nie verläßt und verlassen wird?" [112]) Diese Frage gilt es zunächst zu prüfen. Wir haben also fürs erste Herders Vernunftbegriff herauszuarbeiten. Von ihm aus wird uns seine Auffassung von Wesen, Zahl und Bedeutung der Vernunftideen klar werden, sodaß wir nunmehr sein Verhältnis zur Dialektik einerseits, zur Lehre von der regulativen Bedeutung der Ideen andererseits verstehen und den dem Kritizismus entgegengestellten Standpunkt auch hier in seiner Bedeutung zu würdigen vermögen. Dabei wird es uns wiederum weniger auf die Eindringlichkeit dieses Gegensatzes in einzelnen Fragen ankommen, weniger auf die sachliche Durcharbeitung der Kritik, sondern in erster Linie auf das Grundsätzliche, auf den großen Aspekt.

Das Wesen der Vernunft wird zunächst wieder aus der Einheit aller Seelenkräfte verstanden! „Erkenntniskraft erkennt an," heißt es, „sie heiße Verstand oder Vernunft, Urteilskraft oder in praktischen Fällen Gewissen; ihr inneres Prinzipium ist Eins und dasselbe." [113]) Vernunft ist so nichts anderes als ein „anwendend-höherer Verstand." [114]) „Die Grundsätze beider stehen einander nicht entgegen." [115]) Wenn aber der Verstand in der Weise erkennt, daß er „das Wahre vom Falschen durch ein Merkmal" unterscheidet, [116]) so erkennt die Vernunft „schließend, d. i. beschließend aus vorgelegtem Grunde". [117]) Was jener kurz aussprach, führt sie mit deutlicher Ursache herbei. „Der Verstand hatte diese Ursache auch in sich; aber er verschweigt sie und spricht in abgekürzten Schlüssen; statt der Gründe nennt er Resultate." [118]) Auch die Leistung der Vernunft ist also im Grunde ein Anerkennen, wie die des Ver-

[112]) Sph. 21, 198.
[113]) Sph. 21, 201. Von uns gesperrt.
[114]) Sph. 21, 201. Von uns gesperrt.
[115]) Sph. 21, 201. Von uns gesperrt.
[116]) Sph. 21, 201. Von uns gesperrt.
[117]) Sph. 21, 201. Von uns gesperrt.
[118]) Sph. 21, 201.

standes.[119]) Sie stellt ein Faktum unter ein Gesetz.[120]) Aber „nicht auf des Gesetzes weit umfassende Formel kommt's an, sondern auf das Dringende derselben zu diesem Fall.“ [121]) Es ist also „nicht der größeste Mißbrauch der Vernunft, wenn sie im Obersatz zu viel zusammennimmt oder ihn zu weit, d. i. leer ausbreitet.“ [122]) Vor allem die Kinder tun dies gerne [123]) — aber auch wir selbst. „Tagtäglich sprechen wir solche Alls aus, ohne daß wir denken, ob auch eins derselben All sei, ... wir hätten sie auslassen oder einschränken können; der Bezug auf dies Ding bliebe doch richtig.“ [124]) Hier liegt kein „transcendentaler Irrschein“ der Vernunftausdrücke vor, sondern nur ein „Pleonasmus“.[125]) Dagegen ist die eigentliche Erkrankung der Vernunft, „nicht richtig beziehen zu können, das Gesetz vor sich zu haben und in ihm die klare Bedingung des Gegebenen nicht anerkennen zu wollen.“ [126]) Die Vernunft hat ihren Schluß mit „richterlicher Strenge“ zu ziehen.[127]) Sie ist gleichsam unser höchstes Gericht; „von dem Verstande läßt sich an sie, von ihr in Vernunftsachen nicht an den Verstand appellieren; denn, um jene zu entscheiden, muß dieser erst selbst Vernunft, d. i. ein strenger Vernehmer werden.“ [128]) Antinomien und „Gegenvernünfte“ gibt es hier nicht. „Vernunft ist nur Eine, so wie zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie stattfindet.“ [129]) —

Man sieht sofort, daß die Vernunft für Herder etwas ganz anderes bedeutet als für Kant. Niemals konnte sie ihm „das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien“ [130]) sein, wie sie von Kant gefaßt worden war, niemals konnte ihr Gebrauch für ihn darin bestehen, „zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.“ [131]) Diese Bestimmungen blieben ihm künstliche Festsetzungen, die mit dem lebendigen Wesen der Vernunft nichts zu tun hatten. Er verweist uns auf den Menschen und vor allem auf die Sprache — beide geben eine durchaus andere Auskunft. „In unserer Sprache kommt das Wort von Vernehmen, einem genauen Zusammennehmen her“ [132]) — eben

---

[119]) Sph. 21, 201.
[120]) Sph. 21, 201.
[121]) Sph. 21, 201.
[122]) Sph. 21, 202.
[123]) Sph. 21, 202.
[124]) Sph. 21, 202 f.
[125]) Sph. 21, 203.
[126]) Sph. 21, 203.
[127]) Sph. 21, 200.
[128]) Sph. 21, 200.
[129]) Sph. 21, 200.
[130]) Sph. 21, 198.
[131]) Sph. 21, 198.
[132]) Sph. 21, 199.

dieses Zusammennehmen leistet der Mensch, wenn er sich vernünftig betätigt. „Eins in Vielem" ist auch hier sein großes Gesetz. Der „Herderschen Vernunft" fehlt also durchaus jenes bedeutsame Charakteristikum der Kantischen, das in der Tendenz bestand, die Erfahrungserkenntnis zur Totalität zu erweitern und fortzuführen, und das damit die Erkenntnis immer wieder verleitete, die Grenzen der Erfahrung zu überschreiten. Bei Herder „vernimmt" die Vernunft, was ist, und richtet nach Maßstäben, die ihr aus der Erfahrung erwachsen. Der „Allsatz" im Schluß ist ihm so, wie wir hörten, nur ein durch die Form der Rede eigenartig gestalteter Erfahrungssatz. Die Allsätze stecken gleichsam den Umfang jener Sphäre, die dem Menschen zugeordnet ist, in einem besonderen Sinne ab. Aber sie haben ihren höchsten Zweck nicht in sich selbst, sondern in der Anwendung, die sie im Ganzen der Erkenntnis finden. In ihnen selbst liegt kein Problem. Sie sind — und das wird bei der „Deduktion" der Vernunftbegriffe noch klarer — ein besonderer Ausdruck des lebendigen Wesens des Menschen, wie es ist, seiner, gegenüber dem Umkreis des auf einzelne Gegenstände gerichteten Verstandes, nunmehr noch in einem besonderen Sinne zu kennzeichnenden Seinsstruktur, der wiederum eine im Folgenden noch genauer zu bestimmende Sphäre entspricht. Die „sogenannte Allgemeinheit oder Allheit" dieser Sätze bedeutet ihm nichts als „eine Totalität im Umfang der Vernunft, die den Satz setzte." [133]) Aber ihr Sinn und ihr Wert liegt allein in der „Anwendung", die sie auf den besonderen Fall, auf ein bestimmtes Faktum finden. Die Vernunft nimmt gleichsam „viele Erfahrungen als Verstandesbegriffe" zusammen,[134]) aber „aufs Geratewohl gehet sie . . . nicht umher, nach Gemeinsätzen, die sie als Vernunft nicht brauchen könnte; anwendend zieht sie diese Gemeinsätze vielmehr auf Dinge nieder." [135]) Diese wollen die Erkenntnis also nicht über die bloße Verstandeserkenntnis hinaus erweitern, sie geben ihr von einem höheren Standpunkt aus erst einen organischen, sinnvollen Abschluß, indem sie gleichsam das entbinden halfen, was ursprünglich schon in jeder Erkenntnisleistung steckt. Ihr Sinn liegt also nicht in ihnen selbst, sondern in ihrer Bedeutung innerhalb des Schlußverfahrens. Ihre Aufgabe ist demgemäß nicht, wie Herder sagt, „eine leere Ausbreitung und Ausdehnung der Vernunftsätze, sondern Umschließung, Umschränkung." [136]) Jene Ausbreitung „Ausdehnung", die Herder in Kants Lehren sehen zu müssen glaubte, ist ihm leere Vernünftelei, die der gesunde Verstand nicht anerkennt.[137]) Für die tiefe Span-

---

[133]) Sph. 21, 205.
[134]) Sph. 21, 204.
[135]) Sph. 21, 204.
[136]) Sph. 21, 205.
[137]) Sph. 21, 205.

nung, die in diesen Sätzen gegenüber dem Verstandesurteil liegt, hatte Herder kein Gefühl. Er sah hier kein Problem — das Unbedingte war ihm nichts anderes als eine Folge des sprachlichen Ausdrucks. Leider hat er diese Andeutungen, dieses tiefe Problem des Zusammenhanges der Sprache mit den einzelnen Seiten der Erkenntnis nicht eingehender untersucht und aus dem Wesen der Sprache selbst seine Behauptung gründlich gerechtfertigt, sodaß sie uns gerade im Gegensatz zu Kants sublimen Erörterungen unbefriedigt lassen. Über Andeutungen ist er nicht hinausgekommen.

Aber der Grundstandpunkt ist auch hier klar. Wiederum denkt Herder vom Ganzen aus, vom Ganzen der Erkenntnis überhaupt. Wie er im ersten Abschnitt nicht von den Materialien der Sinnlichkeit zur Verstandeserkenntnis vorwärts schritt, sondern aus dem übergeordneten Ganzen derselben der Sinnlichkeit ihren Platz bestimmte, so geht er auch hier wiederum nicht von den Leistungen des Verstandes zu denen der Vernunft über, sondern faßt jenes Ganze in einem nunmehr noch weiteren Sinne als Sphäre der Vernunft, der die Sphäre der Verstandeserkenntnis gleichsam als organischer Teil zugehört. Dieser erweiterte Umkreis der Erkenntnis aber wird — und das ist das Bedeutsame — wiederum aus der Einsicht in das lebendige Wesen des Menschen gewonnen, das damit eine neue umfänglichere Bestimmung erfährt, als sie bei der Analyse der Verstandeserkenntnis gegeben wurde und gegeben werden konnte. Die Interpretation läuft nicht Gefahr, sich zu verirren, wenn sie es stets im Auge behält. Die hier neu freizulegende Sphäre ist nicht etwa eine andere, als jene im ersten Teil aufgewiesene, sondern sie ist ihre organische Erweiterung, ihr natürlicher Abschluß; sie ist nichts als die weitere Bestimmung des Ganzen, das durch jene in einem besonderen Sinne — nämlich in seiner Beziehung zur gegenständlichen Welt — umrissen worden war. Das kann uns erst klar werden, wenn wir nunmehr Herders Entwicklung und Deutung der Vernunftideen ins Auge fassen. Hier aber vermögen wir bereits zu übersehen, daß Herder nicht aus der inneren Widersprüchlichkeit dieser Ideen die Eigenart der Vernunft erklärt, sondern gerade umgekehrt von der Ganzheit Mensch aus die Vernunftideen darauf prüft, ob sie wirklich diese dialektische Struktur zeigen. In Kants Weg durfte er einen neuen Beweis dafür sehen, daß dieser Denker von der Annahme einer selbständigen ratio ausgegangen war, denn wie konnte in dem sinnvoll gegliederten Ganzen der menschlichen Seele eine Funktion Platz haben, deren Wesen „der Widerstreit mit sich selbst" war? Wir werden hier somit auf die gleiche Argumentation stoßen, wie in den übrigen Abschnitten. Keine eingehende Auseinandersetzung mit Kant, kein tieferes Verständnis für die Besonderheit seines Weges und dessen Voraussetzungen — aber demgegenüber den großzügigen Versuch,

das gesamte Problem auf neuer Basis zu klären. Anderseits wird uns schon hier deutlich, daß in der Idee des Menschen der innere Zusammenhang der beiden großen Abschnitte der „Metakritik" liegen muß. Somit wird auch zwischen Verstand und Vernunfterkenntnis ein anderer Zusammenhang bestehen müssen, als ihn Kant im Problem der Regulation angenommen hatte. Der Mensch als Ganzer wird auch hier der führende Gesichtspunkt für das Verständnis derselben sein! — Bei dieser Einstellung konnte er zunächst nicht zugeben, daß ein reiner Vernunftbegriff durch den Begriff des Unbedingten, „sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält," [138]) erklärt werden könne, wie es Kant gemeint hatte. Damit wird nach seiner Meinung der Sachverhalt verdunkelt.[139]) „Von oben herab," sagt er, „wird der Grund des Bedingten nicht gegeben; dieses gibt s i c h s e l b s t und wird dem Unbedingten nur u n t e r s t e l l t, u n t e r z o g e n." [140])

Demgegenüber findet unsere obige Darstellung nunmehr ihre beste Begründung durch die Ableitung der Vernunftbegriffe selbst. Wenn aus der erkennenden Natur des Menschen in der Welt allein Zweck und Tendenz allgemeiner Begriffe in seiner Seele zu verstehen sind, zeigt sich klar, daß diese nicht „vernünftelnden Vernunftschlüssen" [141]) entspringen, sondern einem lebendigen Bedürfnis der menschlichen Seele selbst.[142]) Zugleich wird dann offenbar, daß die Vernunftbegriffe sich nicht auf „die drei großen Ideen der Metaphysik: G o t t, F r e i h e i t, U n s t e r b l i c h k e i t" [143]) beschränken lassen, sondern daß ihrer viel mehr sind. Der Kantischen Herleitung der Vernunftideen aus den drei Formen des Unbedingten, nämlich des Unbedingten der kategorischen Synthesis in einem Subjekt, der hypothesischen Synthesis der Glieder einer Reihe und der disjunctiven Synthesis der Teile zu einem System,[144]) tritt also auch hier die „Demonstration aus festen Data der menschlichen Seele" gegenüber.

Mensch und Welt gehören unbedingt zusammen. E x i s t e n z desselben drückt eigentlich nichts anderes aus als diese fundamentale Tatsache. Vernunft, hören wir, ist eine besondere Form dieser tatsächlichen Beziehung von Mensch und Welt, ebenso wie der Verstand. Die allgemeinen Begriffe der Vernunft, besonders wenn sie M e n s c h, W e l t oder G o t t betreffen, sind also die geistige Kennzeichnung dieses tatsächlichen Verhältnisses, nicht aber Produkte eines „vernünftelnden Vernunftschlusses".[145]) „Wir sind da

---

[138]) Sph. 21, 205.
[139]) Sph. 21, 205.
[140]) Sph. 21, 205.
[141]) Sph. 21, 206.
[142]) Sph. 21, 207 ff.
[143]) Sph. 21, 206.
[144]) Sph. 21, 206.
[145]) Sph. 21, 206.

als Teile der Welt," heißt es, „niemand von uns ist ein isoliertes Weltall."[146]) Diese Gesamtwelt, in der sich der Mensch befindet, nennt Herder nunmehr — und darin liegt jetzt das Charakteristische — das „Allgemeine", und er bestimmt das Verhältnis Mensch und Welt jetzt so: „Wir existieren nur als ein Besonderes im Allgemeinen."[147]) Dieses Allgemeine ist vor uns gewesen und wird nach uns sein.[148]) „Aus ihm empfingen unsere Sinne, an ihm erwachte unser Verstand. Unsere Vernunft kann nichts bearbeiten, als was ihr an Materialien das Universum zuführet".[149]) Das Zugeführte kann der Verstand klären, die Vernunft läutert es.[150]) „Die Möglichkeit einer Erfahrung des Universums kann sie sich so wenig schaffen, daß sie vielmehr an ihm sich erst als Vernunft, der Verstand als Verstand erkennen lernet".[151]) Daraus erklärt sich die Tatsache, daß in allen unseren Erkenntnissen ein Allgemeines dem Besonderen vorausgeht.[152]) „Beide sind miteinander so verknüpft, daß dies in jenem nur erkennbar wird, immer nur als das Glied einer Kette zum Ganzen".[152]) Nicht also durch sein Verhältnis zu der Fülle einzelner Gegenstände, wie innerhalb der Sphäre des Verstandes ist der Mensch hier bestimmt, sondern durch seine Verknüpfung mit einem umfassenderen Allgemeinen, dem jene Welt der Gegenstände irgendwie innerlich zugehört.

Zu übersehen vermögen wir dies Allgemeine in seiner Gesamtheit nicht.[153]) Aus dem, was uns unsere Sinne als eine dunkle Empfindung vermitteln, sondern wir vielmehr mit Mühe einzelne helle und klare Begriffe.[155]) „Aus einer dunkeln Wolke von Allgemeinem uns das hellere Bild eines Besondern zu schaffen, ist das Bestreben unsrer Sinne, unsrer Vernunft, unsres Verstandes".[156]) Die Sphäre des Allgemeinen ist also die übergeordnete. Wir werden sie später noch genauer zu bestimmen haben. Hier erscheint sie uns zunächst als die letzte Bedingung aller Erkenntnis. Wie oben die Sinnlichkeit in den Wirkungsbereich des Verstandes sinnvoll eingegliedert erschien, so hier die Welt des Verstandes in die allgemeinere der Vernunft. Der Zweck der Vernunft ist also nicht „über den Kreis aller Erfahrung hinauszulaufen, um eine absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen zu Stande zu bringen".[157]) Ganz im Gegenteil soll sie aus dem unübersehbaren

---

[146]—[148]) Sph. 21, 207. Auf die ähnlichen Anschauungen des Spätromantikers K. G. Carus wurde im ersten Teil verwiesen.

[149]) Sph. 21, 208.

[150]) Sph. 21, 208.

[151]) Sph. 21, 208.

[152]) Sph. 21, 208.

[153]) Sph. 21, 208.

[154]) Sph. 21, 208.

[155]) Sph. 21, 208.

[156]) Sph. 21, 208.

[157]) Sph. 21, 209.

Ganzen des Universums sich einen Teil entwölken, indem sie den dunklen Begriff von jenem auf ein besonderes zurückführt, „d. i. eine unbestimmt hingeworfene Zahl von Bedingungen auf ein Bedingtes bestimmt anwendet, dies Bedingte aber wiederum in dem Allgemeinen" sieht, in dem es gegeben ist.[158]) Dazu aber bedarf sie bestimmter Handhaben — und als diese erweisen sich dieVernunftbegriffe. Diese müssen also Erfahrungsbegriffe, echte Ideen sein, da sie aus einem Bedürfnis der lebendigen Menschennatur selbst sich entwickeln, und sie können andererseits nicht Selbstzweck sein und einen dialektischen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entfesseln, sondern haben ihren Sinn nur in der besonderen Anwendung, die sie im Ganzen der Erkenntnis finden. Hier also haben wir die Stufe erreicht, auf der sich die Erkenntnis in ihrem ganzen Umfang übersehen läßt — aber an dem sich ebenso wiederum ihr menschlicher Charakter erweist.

An den drei von der „Kritik" gewählten Begriffen Seele, Welt und Gott entwickelt nun Herder seinen Standpunkt gleichsam praktisch.[159]) Der Begriff der Seele erwächst dem Menschen aus der Erfahrung seines eigenen Daseins. „Der Mensch fand sich im Universum als ein Belebtes. Mancherlei Kräfte sein selbst kamen ihm zur Erfahrung, die er zuerst nach den Gliedern nannte, durch welche sich ihre Wirkung offenbaret".[160]) So waren ihm zunächst Zwerchfell, Herz oder Brust Seele.[161]) Allmählich aber schafft die Vernunft größere Klarheit. Sie schied die vielnamigen Glieder der Seele und führte sie alle auf ein denkendes Subjekt (*νοῦς*) zurück, „das sie feiner und feiner bestimmte".[162]) So erwuchs dem Menschen aus der lebendigen Erfahrung seines eigenen Selbst der Begriff der Seele. Und dieser Begriff kann kein trügerischer sein, wenn die Vernunft sich nicht in falsche Schlüsse verirrte, sondern sich streng an das Erfahrene hielt.[163])

In derselben Weise wird der Begriff der Welt entwickelt. Diese drang dem Menschen als ein „Allgemeines, Unendliches, Unermessenes zu".[164]) Aufgabe der Vernunft war es allein, zu Vernehmen, zu Unterscheiden, zu Ordnen.[165]) Je vollkommener sie diese erfüllt, „je mehr sie im Allgemeinen einzelne Dinge entwickelt und diese mit anderen vergleicht",[166]) schafft sie den Begriff des geordneten Universums. Das kann nur stückweise geschehen und wird niemals völlig gelingen.[167])

---

[158]) Sph. 21, 209.
[159]) Sph. 21, 209 f.
[160]) Sph. 21, 209.
[161]) Sph. 21, 209.
[162]) Sph. 21, 209.
[163]) Sph. 21, 209.
[164]) Sph. 21, 210.
[165]) Sph. 21, 210.
[166]) Sph. 21, 210.
[167]) Sph. 21, 210.

Je mehr der Mensch im Universum eine wunderbare Ordnung entdeckte, je mehr er geistige Kräfte unterschied, je mehr ihm seine Übermacht, Furcht und Schrecken, seine Weisheit aber Dankbarkeit und Liebe einflößte, desto klarer erwuchs ihm der Begriff des Göttlichen[168]) „So ward die Natur mit Gottheiten erfüllt, sie selbst ward Göttin".[169]) Die Vernunft erfüllte auch hier ihre Aufgabe des Sonderns, Unterscheidens und Ordnens. „Sie warf hinweg aus ihnen, was ungöttlich war, und so flohen zuletzt alle jene Gebilde der Phantasie vor dem höchsten Begriff der Vernunft, dem Einen".[170]) Diesen suchte die Vernunft nicht, damit nur einer da sei, sondern weil der Begriff selbst Einheit fordert.[171]) So entschied sie sich für ihn, wie sie sich für die eine Seele und für die eine Welt entschieden hatte.[172]) „Nicht um ihrem System als einer Pyramide Spitze zu geben, ordnete sie die Begriffe also, sondern weil das auf sie dringende Universum, eine ungeheuere Kugel, zu seiner Bestandheit diesen Mittelpunkt forderte und mit sich führte." [173]) So erwuchs auch der Gottesbegriff aus der lebendigen Erfahrung der Welt.[174])

Von ihr aus gesehen aber zeigt sich zugleich, daß diese drei Begriffe: Seele, Welt und Gott nicht die einzigen Vernunftbegriffe sein können.[175]) Die Zahl der allgemeinen Begriffe, denen die Vernunft nicht entsagen kann, ist vielmehr nach seiner Meinung eine weit größere. Sein, Dasein, Fortdauer und Kraft bemerkte, wie wir sahen, der Verstand. Nach demselben Maßstab mißt, wägt und entscheidet die Vernunft.[176]) Eigenschaften der Dinge treten so hervor, Kräfte erfaßt sie, und an alles legt sie ein Maß.[177]) Eine große Zahl verschiedenster allgemeiner Begriffe erwächst ihr aus dieser Aufgabe. Diese Begriffe klar zu erfassen ist ihr Amt, „nicht zu vernünfteln." [178])

„Die kritische Philosophie also," heißt es demgemäß, „wenn sie von keinem echten Vernunftgebrauch, aber von Dialektik der

---

[168]) Sph. 21, 210.
[169]) Sph. 21, 210.
[170]) Sph. 21, 210.
[171]) Sph. 21, 210.
[172]) Sph. 21, 210.
[173]) Sph. 21, 210.
[174]) Diese Ableitung des Gottesbegriffs wird in größeren Umfängen im Gespräch „Gott" durchgeführt. Wir gehen darauf nicht besonders ein, weil es uns philosophisch nicht wesentlich weiter führt. Ganz deutlich wird Herders aus der lebendigen Welt geschöpfte Gottesidee dort noch einmal, wo er sie dem extramundanen Gott Jacobis gegenüberstellt. Im wesentlichen die gleichen Auffassungen hat der Romantiker K. G. Carus vertreten, wenn er Gottinnigkeit gleich Weltinnigkeit setzt. Siehe Psyche S. 441.
[175]) Sph. 21, 211.
[176]) Sph. 21, 211.
[177]) Sph. 21, 211.
[178]) Sph. 21, 211.

Vernunft, d. i. Parologismen, Antinomien und einem vernünftelten Ideal desto mehr weiß, hat das Wesen der Vernunft, wie vorher der Sinne und des Verstandes verkannt, indem sie ihr eine falsche Tendenz als Natur zurechnet." [179])

Oder an anderer Stelle sagt er: „Es heißt die Vernunft umkehren, wenn man durch mißverstandene Worte die Verknüpfung des Allgemeinen mit dem Besonderen, des Besonderen mit dem Allgemeinen aufhebt und die Vernunft entvernunftet." [180])

Herders Einstellung zum Problem der Dialektik einerseits und zu Kants Lehre von der regulativen Bedeutung der Vernunftideen wird uns nunmehr klar. Nichts liegt nach ihm der Vernunft mit ihren Begriffen zunächst ferner als eine natürliche Dialektik. Diese würde ihrem lebendigen Wesen völlig widersprechen. Herder hat für die hier von Kant angeschnittenen Fragen tatsächlich gar kein Organ. Die menschliche Seele, von der all sein Denken ausging und zu der es immer wieder zurückkam, gleichsam um sich immer wieder zu prüfen, ob es sich nicht verwirrte oder zu weit entfernte, war ihm, eine lebendige, höchst zweckvolle, höchst sinnvoll gegliederte, harmonische Einheit. In ihr gab es keine Widersprüche, keine Antinomien. Von ihr aus gesehen war eine dialektische Vernunft eine reine Unmöglichkeit. Wer sie behauptete, stellte eine Fiktion auf, keine Wahrheit! Auch eine dialektische Methode konnte seinen Beifall nicht finden; die menschliche Seele wies nach seiner Meinung kein Organ für eine solche auf. Damit geht Herder an einem Problemkreis vorbei, der seit der Frühzeit der Philosophiegeschichte den menschlichen Geist beschäftigt hat. Zwar hat er die Zusammenhänge, die die Dialektik bewegen, wohl gesehen — aber er sah sie nicht in jener Unbedingtheit und Spannung, die ihnen tatsächlich zukommen. Die Art und Weise, wie er sie zu lösen versucht — wie wir sehen werden unter Heranziehung der Sprache, des Konfliktes von Einbildungskraft und Verstand usw. — kann uns deshalb, so bezeichnend sie für seinen anthropologischen Ausgangspunkt ist, nicht befriedigen. Man hätte zumindest eine tieferdringende Darlegung der Zusammenhänge gewünscht, als sie Herder gegeben hat. Hier ist sein Lehrer Hamann wesentlich vorsichtiger. Trotzdem er in vielen Punkten den Anschauungen Herders so nahe steht, ist er Zeit seines Lebens über den Problemen der Dialektik nicht zur Ruhe gekommen. Auch sie blieben ihm — insbesondere das der coincidentia oppositorium — eine Tiefe, „über der es ihm nicht hell wurde".[181])

Eine im Wesen der Vernunft selbst liegende Möglichkeit ihrer Verirrung leugnet Herder freilich nicht. Eben weil sie im All-

---

[179]) Sph. 21, 212.
[180]) Sph. 21, 213.
[181]) Siehe dazu: B. Croce: Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie. Heidelberg 1909.

gemeinen lebt, weil aus dem Weltall so „unermeßlich Vieles“ auf sie eindringt, kommen ihr in ihrem Werkzeug, der Sprache, Allgemeinheiten vor, die noch gar keine geformten richtigen Begriffe sind, aber von der Einbildungskraft in Worte gebracht, sich dieses falsche Ansehen geben. Wenn ihnen die Vernunft traut, so ist ist sie betrogen, so verfällt sie dem „Geschwätz“. Aber das Amt der wahren Vernunft ist es eben, die Wortspalterin Dialektik zu zähmen, „einer Schwätzerin den Mund zu stopfen, indem sie solche rein vernimmt: was weißt Du? was weißt Du nicht?“ Damit weist Herder auf einen für die philosophische Arbeit zweifellos bedeutsamen Tatbestand hin. Nur hat er ihn leider nicht tief und umfänglich genug entwickelt. Gerade an dieser Stelle wäre eine eingehende Widerlegung der Argumentation Kants erwünscht und am Platze gewesen, denn gerade hier setzt sich Kant mit den großen Problemen der metaphysischen Philosophie auseinander, mit Fragen, die eine lange geschichtliche Entwicklung bis zu dem Punkte getrieben hatte, wo sie in ihrer inneren Widersprüchlichkeit offenbar geworden waren. Aber Herder geht wiederum nicht umfänglich auf diese ein, und erkennt damit auch das revolutionäre Element in Kants Werk, die Kritik der spekulativen Vernunft nicht. Er löst somit das Problem der Dialektik nicht in sich auf, sondern er sucht nunmehr an Hand der Vernunftideen zu zeigen, daß es gar nicht besteht! Um der Eigenart der Argumentation willen, geben wir eine kurze Darstellung dieser Zusammenhänge, denn sie bieten ein praktisches Beispiel für Herders Ansicht, daß der Vernunftbegriff nicht Selbstzweck sei, sondern seinen Sinn in der Anwendung finde, die er als gleichsam oberster Richtpunkt im „richtenden Amt“ der Vernunft erfährt.[182])

An Stelle der Kantischen Lehre vom Paralogismus läßt er — ausgehend von dem ihm unbedingt gewissen Satz des „Ich denke“ fünf verschiedene Parteien ihre Folgerungen aus diesem Satze vorbringen und die echte Vernunft gemäß ihres Richteramtes sich zu der Behauptung jeder Partei äußern. So findet und gibt er zwar kein definitives Resultat — aber er deutet einen festen und klaren Standpunkt der Beurteilung an, von dem aus jede Lehre über die Einheit des Subjektes auf ihr Recht geprüft zu werden vermag.

---

[182]) Wir weisen hier auf eine gewisse Verwandtschaft der Herderschen Ideenlehre mit der W. v. Humboldts hin. Bei Humboldt verweilen die Ideen nicht wie bei Plato in einer substantiellen Transcendenz, sie verlieren die Starrheit allgemeiner Gattungsbegriffe. Sie sind aber auch nicht wie bei Kant bloßer Abschluß der Verstandeshandlung in jener ganz bestimmten qualitativen und quantitativen Begrenzung. Sie werden zu immanenter Beweglichkeit gestaltet und in ihrer individuellen Struktur erkannt. Herders Lehre von dem bloßen Anwendungscharakter der Ideen, die auch von ihm in viel reicherer Zahl angenommen werden als von Kant, ist die deutliche Vorstufe dieser Anschauung. Das hat W. Schultz in seinem Aufsatz: Das Erlebnis der Individualität bei W. v. Humboldt, Dtsche. Vierteljahrsschrift 7, S. 654 ff., nicht erkannt.

„Träten Parteien vor sie (die Vernunft) mit dem Satz: „ich denke", heißt es demzufolge, „und mit der Frage: was folgt daraus? so weiset sie die Fragen ab: denn sie ratschlaget nicht, sondern richtet. Aus der Erfahrung: ich denke, kann viel folgen und doch nicht, was diese Parteien wünschen. Sie antwortet: wer bist du denkendes Ich? und was nennest du denken? Bringt euer Gesuch an; ich will vernehmen, und wenn ich ein Gesetz darüber habe, entscheiden; mehr kann ich nicht." [183])

Die erste Partei betrachtet die Seele als das, was den Leib beseelt. Sie ist ihr ein „geistiges Bild", eine „Erscheinung". Diese Partei beruft sich auf den Glauben des gesamten Altertums und des gemeinen Menschenverstandes! — Die richtende Vernunft weist diese Auffassung als ein Produkt der Phantasie zurück — der Hinweis auf den Glauben der alten Welt gibt ihr keine Stütze.[184])

Die zweite Partei betrachtet die Seele als Kraft, die bewegt, denkt, will, empfindet usw., als „tätige Selbstkraft, die dauert".[185]) Die Vernunft pflichtet ihr bei, solange sie nichts über eine ewige Dauer, über eine unaufhörliche Wirkung sagt.[186]) „Nur in Wirkungen erkennet der Verstand die Kraft; ihren Anfang so wenig als ihr Ende verstehet er; beides ist ihm nur Anfang und Ende seiner Bemerkung." [187]) Die Vernunft vermag also über Entstehen und Vergehen der Seele nichts auszusagen. Sie hat zu ihnen, sofern sie dem Verstand bemerkbar sind, nur „ein vergleichendes Maß".[188])

Der dritten Partei ist die Seele ein Subjekt, eine Substanz, beharrend und unzerstörbar.[189]) Die Antwort der Vernunft lautet: ein Subjekt muß sie sein, denn wir sprechen von ihr. Was Substanz ist, weiß ich nicht und vom Zerstören der Substanz vermag ich gar nichts zu sagen.[190])

Die vierte Partei betrachtet die Seele als immateriell, indestruktibel.[191]) Sie heißt die Vernunft überhaupt schweigen, denn sie bringt nichts Neues vor. „Aus grobem Baugeräth (Materie) ist deine denkende Natur nicht zusammengezimmert; wenn du diese, einen toten Klotz, mir vor den Richtstuhl führen willst, mit der Frage: „ob auch der tote Klotz als solcher zu denken vermöge?" so ist deine Frage keiner Antwort wert".[192])

Der fünften Partei endlich ist die Seele ein Eins, ein *Ἕν*, Unicum. Ihr wird die Vernunft antworten, daß sich die Einheit des

---

[183]) Sph. 21, 217 f.
[184]) Sph. 21, 218.
[185]) Sph. 21, 218.
[186]) Sph. 21, 218 f.
[187]) Sph. 21, 218.
[188]) Sph. 21, 219.
[189]) Sph. 21, 219.
[190]) Sph. 21, 219.
[191]) Sph. 21, 219.
[192]) Sph. 21, 219.

Gedankens nur auf das Zusammengesetzte, das der Seele von außen kommt, bezieht, denn Denken und Wollen ist ein innerer Zustand, der ungeteilt und unteilbar ist.[193]) „Trotze also nicht auf die Einheit oder Unicität deiner denkenden Natur deshalb", wird sie sagen, „weil ihre Wirkung so fein ist. Dir sei sie das innigste Eins, das viel Mannigfaltiges in reiner Klarheit mächtig vereine".[194])

So wiese die Vernunft alle spekulativen Anschauungen in ihre Grenzen zurück und zeigte, daß in ihr weder die Neigung zum „Betrug", noch ein „unaufhörlicher Grund zur Falschheit" liegt.[195]) Ihrer Natur nach ist sie nur „Vernehmerin zu richtiger Rechnung".[196])

Da es das natürliche Wesen der Vernunft verbietet, in ihr „eine Thetik und Antithetik der reinen Vernunft"[197]) anzunehmen, ist Herders Stellung zum Antinomienproblem von vornherein klar. Er versucht der Kantischen Problemstellung auch hier die innere Berechtigung zu nehmen, die sachlichen Fragen dieses Abschnittes der „Kritik" von Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt, von Kausalität und Freiheit, von der schlechthinnigen Notwendigkeit der Welt stellen sich für ihn wiederum nicht als der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst dar, sondern als ein Konflikt von Einbildungskraft und Verstand, über den die Vernunft zu richten hat.[198])

Wenn also die Einbildungskraft die Welt grenzenlos nennt, hat ihr die Vernunft zu sagen, daß sie diese gemäß ihrer Art richtig sieht, daß sie diesen Flug in die Unendlichkeit ruhig verfolgen könne, wenn sie nur den Verstand, der die Welt anders erfaßt, nicht störe.[199]) Denn diesem ist sie begrenzt, voll daseiender Dinge, voll wirkender Kräfte.[200]) Er erfaßt eine klare Ordnung.[201]) Da aber die Grenzen der Dinge selbst durch Kräfte bedingt sind, die der Verstand „in Ausdehnung des Weltalls als unermessen annehmen" muß, so darf er mit der Phantasie einig sein, ob jeder von ihnen „gleich die Welt nach seiner Weise definiert, d. i. im Unbegrenzten begrenzet".[202]) Fährt die Phantasie fort, die Welt auch hinsichtlich der Zeit unendlich zu nennen, darf ihr die Vernunft wiederum recht geben.[203]) Dem Verstand aber, der einen Anfang der Welt in der Zeit behauptet, hält sie entgegen: „Solange etwas war, war dir Zeit, wo etwas beginnt, war dir Anfang. Im In-

[193]) Sph. 21, 220.
[194]) Sph. 21, 220.
[195]) Sph. 21, 220.
[196]) Sph. 21, 220.
[197]) Sph. 21, 223.
[198]) Sph. 21, 225 ff.
[199]) Sph. 21, 226.
[200]) Sph. 21, 226.
[201]) Sph. 21, 221.
[202]) Sph. 21, 221.
[203]) Sph. 21, 221.

begriff deiner Gedanken von Dasein, Maß und Dauer hast du jeden Augenblick ein scheinbares Aufkommen und Untergehen, immer aber fortwährende Zeit".[204]) Diese aber hat weder Anfang noch Ende, sie ist wie der Raum „im Unermessenen nur ein bestimmtes Maß".[205])

Verstand und Phantasie behaupten also im Grunde eins, aber wo die Phantasie spricht: unermeßlich, ruft der Verstand aus: unermessen.[206]) Behauptet die Phantasie, in der Welt existiere nichts Einfaches,[207]) so hält ihr die Vernunft entgegen, daß sie vom Bestehen der Dinge nichts wissen könne, daß sie weder zusammenzusetzen noch aufzulösen vermöge. Wenn die Phantasie dies tun will, dann spreche sie nicht von Dingen, von Existenz, sondern sie teile, was zu teilen ist, ein Leeres, Raum oder Zeit.[208]) Und wenn der Verstand betont, daß jede Substanz in der Welt aus einfachen Teilen bestehe, daß nichts in der Welt existiere, was nicht aus diesen zusammengesetzt werden kann, so wird sie ihm sagen, daß Substanz gar nicht aus Teilen zusammengesetzt werden könne, daß Substanz in Wahrheit das ist, „was sich selbst hebt und trägt aus innerer Kraft".[209])

Den als dritten Widerstreit der transcendentalen Ideen ausgeführten Gegensatz von Kausalität und Freiheit erkennt die Vernunft gar nicht als echten Gegensatz an.[210]) „In der Natur ist alles frei", sagt sie. „Nur durch diese Freiheit können Kräfte der Natur wirken".[211]) Wenn jede Kraft in ihrer Natur, in ihrem Kreis sich auswirkt, ist sie durch andere ebenso frei wirkende Kräfte eingeschränkt. Daraus entspringen die Naturgesetze, die aber jene freiwirkenden Kräfte so wenig aufheben, daß sie vielmehr solche zu ihrer eigenen Wirkung voraussetzen.[212]) Eben deshalb kann es neben der Kausalität nach Gesetzen der Natur nicht noch eine Kausalität durch Freiheit geben, am allerwenigsten, um jene zu erklären. „Freiheit, selbst die wildeste Freiheit ist Kraft der Natur; wenn sie Gesetzen widerstrebt, rächen sich diese, und die höchste Kraft, die wir in der Natur kennen, die Selbstbestimmung, ist nur dann frei, wenn sie den höchsten Gesetzen der Natur, kraft ihrer selbst, als Selbstbestimmung gehorchet".[213])

[204]) Sph. 21, 227 f.
[205]) Sph. 21, 227 f.
[206]) Sph. 21, 227 f.
[207]) Sph. 21, 227 f.
[208]) Sph. 21, 228.
[209]) Sph. 21, 228.
[210]) Sph. 21, 228.
[211]) Sph. 21, 228.
[212]) Sph. 21, 228 f.
[213]) Sph. 21, 229. Es darf darauf hingewiesen werden, daß hier die Wurzel für Herders Nemesis-Idee liegt. — Siehe hierzu auch Sph. 8, 200, wo Herder zum ersten Mal im Anschluß an Luthers Freiheitslehre diese Gedanken entwickelt.

Zu dem Streit über ein „schlechthin notwendiges Wesen in der Welt“ [214]) ist die Stellung der Vernunft nach Herders Meinung ebenso klar. Du hast keinen Begriff von einem schlechthin notwendigen Wesen, sagt sie der Phantasie, die die Existenz eines solchen leugnet;[215]) und dem Verstande, der seine Notwendigkeit behauptet, hielte sie entgegen: ein schlechthin notwendiges Wesen als Teil der Welt gibt gar keinen Begriff.[216])

Herders Einstellung zum Gottesproblem kennen wir in den Grundzügen bereits. Das, was er in dem Abschnitt über das Ideal der Vernunft im Gegensatz zu Kant ausführt, ist nur eine Vertiefung und Verbreiterung dessen, was wir bereits oben klarlegten. Es kommt ihm, wie wir dort sahen, besonders darauf an, zu zeigen, wie diese bedeutsame Idee dem lebendigen Wesen der Vernunft entwächst, nicht aber aus einem Trugschluß derselben entsteht. Diese Gedanken werden weitergeführt. Diese reinste und höchste Idee, heißt es jetzt, ist der Vernunft nicht nur „Mittel-Idee“, mittelst derer sie nur alle ihre Begriffe zusammenfaßt und ordnet, sondern sie ist die Bedingung für das Sein der Vernunft selbst.[217]) „Er ist, spricht sie, Grund und Maß der Dinge, ihres Seins und Daseins, ihrer Dauer und Kraft; Bestimmer ihrer Eigenschaften zur bleibenden Art; Ursach der Kräfte, die fortwirkend alles Erscheinende bilden: Er, der große Exponent ihrer Verhältnisse, der Bestimmer alles Bestimmbaren, nicht nur die höchste, sondern auch die tiefste, einfachste, reinste Idee“.[218]) Seine Existenz ist durch unser eigenes Dasein unbedingt gewiß.[219]) Sie ist nicht zu erspekulieren, aber wenn wir sind, wenn unsere Sinne empfinden, unser Verstand erkennet, eine Vernunft existiert, „wohlan, so ist auch eine höchste Vernunft, die den Grund des Zusammenhanges aller Dinge in sich hat und weiß, daß sie ihn habe“.[220])

Freilich kann und darf diese Idee nicht nach Menschenweise personifiziert werden.[221]) Auch Teile der Welt darf ich ihm nicht „als Gliedmaßen oder Attribute“ zueignen.[222]) „Raum ist so wenig seine Eigenschaft, als menschliches Denken seine Funktion ist, ihn Seele der Welt zu nennen ist eben so uneigentlich, als wenn ich ihn Ort oder Träger der Welt, den großen

---

[214]) Sph. 21, 230.
[215]) Sph. 21, 230.
[216]) Sph. 21, 230.
[217]) Sph. 21, 235.
[218]) Sph. 21, 236.
[219]) Sph. 21, 236.
[220]) Sph. 21, 237.
[221]) Sph. 21, 237.
[222]) Sph. 21, 237.

Elephanten, die Basis der Welt nennte".[223]) Gott ist Kraft, Geist — er läßt sich mit Bildwörtern nicht kennzeichnen.[224])

Auf die Widerlegung der einzelnen Gottesbeweise geht Herder nicht ein.

Noch einmal tritt hier der Gegensatz des Herderschen und Kantischen Vernunftbegriffs klar hervor. Herders Vernunft ist so wenig eine „reine", d. h. gesondert und für sich bestehende, daß sie zu ihrem eigenen Sein der inneren Bindung an Gott bedarf. Dieser höchste Gegenstand ermöglicht erst ihre eigenste Wirksamkeit. Er ist nicht ein Gegenstand des Streites, sondern der letzte Wesensgrund der Welt — die genauere Bestimmung jenes Allgemeinen, das wir oben als vorläufige Fassung dieser Sphäre fanden, des Allgemeinen, das nun als höchster Beziehungs- und Richtungspunkt der Erkenntnis auch dem Menschen jene letzte, umfassende Bestimmung gibt, von der wir oben sprachen. Wie wir im ersten Teil der „Metakritik" eine notwendige innere Beziehung zwischen Mensch und gegenständlicher Welt immer wieder hervorgehoben fanden, so in diesem zweiten Teil eine notwendige Beziehung von

---

[223]) Sph. 21, 237.

[224]) Sph. 21, 237 f. Man beachte hier den Unterschied von Jacobi, der sich nur einen persönlichen Gott denken konnte. S.: David Hume über den Glauben. 1787. S. 205 ff. Andererseits aber wird hier deutlich, daß sich Herders Gottesanschauung im Grunde gar nicht mit Pantheismus gleichsetzen läßt. Die Welt ist ihm als solche nicht Gott — sie ist göttlich. Gott behält gegenüber seiner „Offenbarung" sein besonderes, freilich unumschreibbares Sein. Aber es ist wichtiger, die Welt als „göttliche Welt" zu erfassen, als darüber zu streiten, was Gott sei! Das geht auch aus dem Abschnitt über die „regulative Bedeutung" der Vernunftideen hervor. Auch die Idee „Gott" ist für den Menschen kein Selbstzweck — auch sie hat ihren tiefsten Sinn in der besonderen „Anwendung", die sie findet — und zwar hier im Hinblick auf die gesamte „Welt". Das ist in keiner Weise mit „Pantheismus" gleichzusetzen. Wir weisen hier auf das ganz verwandte Problem bei Meister Eckehart hin. Auch diesem hat man „Pantheismus" vorgeworfen. Daß von einem solchen nicht gesprochen werden kann, hat O. Karrer gegen Denifle gezeigt, ohne freilich das Gottesproblem in seiner besonderen Fassung klären zu können. Es wäre von Interesse, zu untersuchen, wie weit bei Herder ganz das gleiche Problem vorliegt. Von hier aus würde auch Licht auf seine Grundlegung der Theologie fallen und sich vielleicht sein noch immer völlig ungeklärtes Verhältnis zum Christentum und dem Protestantismus Luthers aufhellen lassen. Indessen kann eine soche Untersuchung im Rahmen dieser Arbeit nicht gegeben werden. Soviel aber ist ersichtlich, daß die Theologie für Herder der Philosophie nicht etwa feindlich gegenübersteht — sondern — recht verstanden — ihren organischen Abschluß bildet. Das ließe sich auch von den grundlegenden theologischen Schriften aus zeigen! Siehe dazu z. B. „Die Briefe das Studium der Theologie betreffend", Sph. 10, 1 ff. Hier wird ganz klar, daß Herder auch die Theologie vom lebendigen Menschen her aufbauen wollte. Das ist H. Groos in seiner Darstellung der Herderschen Theologie (H. Groos: Der deutsche Idealismus und das Christentum, München 1927) völlig entgangen!

Mensch und Gott, d. h. geistigem Urgrund der Welt.[225]) Diese Beziehung ist nichts anderes als das Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem, wie wir es hier als letzte, charakteristische Bestimmung der Position des Menschen „in" der Welt fanden. Dieses aber ist ja nur eine andere Fassung jenes großen Zusammenhanges, von dem Herders gesamtes Denken seit den ersten Schriften zum Erkenntnisproblem ausgeht: lebendiger Mensch — lebendige Welt,[226]) jenes Zusammenhanges, der der menschlichen Existenz ihre charakteristische Bestimmung gibt. Es ist seine eindringlichste Kennzeichnung.

Die Vernunft ist nichts anderes als der sublimste Ausdruck dieses Grundverhältnisses — sie hat also die innere Beziehung des Menschen auf diesen höchsten Gegenstand seines Denkens schon in sich. Da aber die Sphäre des Verstandes, wie wir sahen, eine engere Bestimmung derselben ist, liegt hier gleichsam der Punkt, von dem alle einzelnen Demonstrationen der „Metakritik" ausgehen, an dem Herders Denken eigentlich beginnt, um auf dem Weg der Klärung von Sinnlichkeit, Verstand, Vernunftideen wieder zu ihm zurückzukehren. Hier vermögen wir zu übersehen, daß hinter der gesamten „Metakritik" eine große Idee des Menschen steht und daß ihre einzelnen Abschnitte keine andere Aufgabe haben, als diese fortschreitend zu klären und aufzuspalten! Hier haben wir die äußerste Peripherie jenes Kreises zu bestimmen gesucht, innerhalb dessen, wie wir schon oben sagten, Herders gesamtes Denken sich vollzieht. Und der Zusammenhang dieses großen Hintergrundes mit Herders geistiger Welt, wie wir sie bereits in den Schriften zur Erkenntnislehre darlegen konnten, wird uns nunmehr offenbar, wenn wir bedenken, daß der Mensch als zur Erkenntnis berufenes und organisiertes Geschöpf bereits in den frühesten Arbeiten in jener doppelten Weise bestimmt wurde, wie sie uns hier in den beiden Hauptabschnitten der „Metakritik" entgegentrat: als ein „Tier der Erde" und als „Bild Gottes". Soweit er ein Verstandeswesen ist, blieb er der vergänglichen Welt der Gegenstände verbunden, aber als vernünftiges Geschöpf, als Bild Gottes erhebt er sich über die Fülle des Daseins und erfaßt es als ein Allgemeines, als eine große göttliche Einheit. — Der Vernunft als dieser Idee des lebendigen Menschen selbst, steht Kants reine Vernunft gegenüber — zwischen beiden gibt es trotz mancher scheinbarer Berührungspunkte, keine Brücke des Verständnisses. Herder hat Kant tatsächlich nicht verstanden, weil er von seiner Position aus die Voraussetzungen der Kantischen Philosophie, vor allem soweit sie in der geschichtlichen

---

[225]) Wir haben hier also eine Fortbildung der Gedanken, die wir schon in der Bückeburger Erkenntnisschrift fanden. Den größten Gegensatz zu ihnen bildet wohl Kants Idee „einer Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".

[226]) Wobei lebendige Welt nichts anderes ist als „Offenbarung" Gottes.

Entwicklung der Probleme liegen, nicht zu erfassen vermochte. Das zeigt sich vor allem hier deutlich, wo Kant sich in der Dialektik mit der rationalistischen Metaphysik auseinandersetzt, und aus ihrer inneren Zwiespältigkeit heraus die Vernunft als dialektische begreift. Dieses Ernstnehmen der Probleme, die die Philosophie seit Jahrhunderten beschäftigt hatten, fehlt Herder völlig. Er kommt nicht aus den Kämpfen der philosophischen Lehrmeinungen — von einer neuen, unabhängigen Basis aus denkt er über Gott, Welt und Erkenntnis nach und ordnet die Anschauungen, die er über diese Gegenstände vorfindet, in seine eigene Welt ein. So sehen wir ihn hier die Spekulationen der Metaphysik als Produkte der dichtenden Einbildungskraft verstehen, nicht aber als Probleme der Vernunft, denn als jene ließen sie sich in sein organisches Weltbild einfügen, ohne dessen innere Einheit zu stören. Und es zeugt von der Einheitlichkeit seines Denkens, wenn wir uns erinnern, daß er über die großen Systeme der Metaphysik ganz der gleichen Meinung war. Sie waren ihm nicht drängende, beunruhigende Mächte, sondern mehr oder weniger freundliche Dichtungen. Und wie er ihnen damals eine neue Idee der Philosophie in Gestalt einer Anthropologie entgegensetzte, so sehen wir ihn nunmehr von der umfassenden Idee des „Menschen" aus über ihre großen Fragestellungen mit „richterlicher Strenge" entscheiden. Was bei Kant unlösbare Rätsel der reinen Vernunft geblieben waren — löste sich ihm vor dem Forum der „recht verstandenen" Vernunft auf in einen Streit von Meinungen, der das große Ziel der Erkenntnisse nicht störte. Daß Herder die transcendentale Dialektik nicht verstehen konnte, glauben wir damit gezeigt zu haben. Über allem Widerstreit der Anschauungen blieb ihm der Mensch im letzten erhaben. Wenn die Vernunftideen gerade der Ausdruck dieser höchsten Berufung der Vernunft zur Richterin über die bloßen Meinungen und Ansichten von den höchsten Gegenständen der Erkenntnis waren, als solche also nicht nur Mittel ihrer Tätigkeit, sondern letzte Ausprägungen ihres lebendigen Wesens selbst, konnte für Herder die Frage, ob sie konstitutive oder bloß regulative Bedeutung für die Erkenntnis besäßen, gar nicht entstehen. Sie war von vornherein entschieden, in dem Augenblick, in dem die Vernunft und ihre „Sphäre" als der letzte umfassendste Wirkungskreis der Erkenntnis erschien. Sie leitete die Verstandeserkenntnis nicht auf höchste Ziele hin, die sie doch nie zu erreichen vermochte — vielmehr war diese in ihrem organischen Zusammenhang überhaupt erst dadurch möglich, daß sie sich auf dem Untergrund der Gewißheit und des Besitzes höchster Gegenstände der Erkenntnis vollzog, wie sie die Vernunft vermittelte. Diese war also gleichsam Anfang und organischer Abschluß jenes bedeutsamen Prozesses, zu dem sich alle Kräfte des lebendigen Menschen wunderbar zusammenfanden. Aber indem sie so gleichsam nur die letzte Grenze des Menschseins bezeichnete, die ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern in der organischen Um-

schließung, die sie leistete, trug, verleiteten ihre Ideen die Erkenntnis nicht zu einer absoluten Vollständigkeit, die im Grunde jenseits ihrer Möglichkeiten lag,[227]) nicht zu einer „Synthese des Einzelnen zum Einzelnen," [228]) sondern war ihr inneres Gesetz „eine *συμπλοκή* Comprehension des Ganzen, d. i. Verknüpfung des Allgemeinen mit dem Besonderen," [229]) Particularisation eines gegebenen Allgemeinen,[230]) „stützte sie sich nur — wie Herder sagt — aufs Allgemeine, damit daraus im Besonderen etwas gegründet werde," [231]) „sucht sie aus dem Bedingungslosen, das ihr die Einbildungskraft in allgemeinen Ausdrücken vorspiegelt, den Weg zum Besonderen, d. i. zum Bedingten." [232]) Indem die Vernunft so nie „aus sich selbst oder über sich selbst hinüber" [233]) steigt, indem ihr also jede Transcendenz von Natur fremd ist, und ihr Sinn nur in „Anwendung" [234]) ihrer Ideen auf das Ganze der Erkenntnis liegt, könnte man sagen, sie sei bei Herder überhaupt nur regulierendes Prinzip, wie es Haym offenbar geahnt hat.[235]) Aber das Wesentliche und von Kants Lehren Verschiedene liegt eben darin, daß die umfassende Basis, von der aus sie verstanden wird und der innere Zusammenhang, in dem sie damit mit der Verstandeserkenntnis steht, gerade das Eigenartige einer regulierenden Bedeutung im Kantischen Sinne aufhebt! Nicht drei ganz bestimmte aus der Eigenart der Schlußformen zu verstehende Ideen „regulieren" die von ihnen im Grunde unabhängige Kette von Verstandeserkenntnissen auf ein höchstes Ziel hin, sondern die Erkenntnis überhaupt erweist sich als die Aufspaltung eines höchsten Gegenstandes, der gleichsam nur als letzte Gewißheit ihres sinnvollen Zusammenhanges, also nur in Anwendung auf ihren gesamten Prozeß in sie hinein wirkt! Sie stellt sich so als ein Ganzes dar, dessen Teile nicht gegeneinander, bezw. unabhängig voneinander wirken und durch ein regulierendes Prinzip zu einer „problematischen Einheit" gefügt werden müßten, sondern dessen einzelne Komponenten gleichsam organische Glieder einer ursprünglichen Einheit sind. Diese aber findet im Menschen ihren höchsten Ausdruck, in dessen lebendigem Wesen die einzelnen Stufen der Erkenntnis, wie sie Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft darstellen, als nur verschiedene Bestimmungen, gleichsam den einzelnen Aufgabenkreisen der Erkenntnis entsprechende Ausdrucksformen jener sinnvollen Einheit erscheinen. Indem der Mensch als Ganzer „Sinn" hatte, mußte auch die Erkenntnis als Ganzes „sinnvoll" sein, also auch ihre ein-

[227]) Sph. 21, 253.
[228]) Sph. 21, 257.
[229]) Sph. 21, 257.
[230]) Sph. 21, 253.
[231]) Sph. 21, 254.
[232]) Sph. 21, 254.
[233]) Sph. 21, 254.
[234]) Sph. 21, 250 f.
[235]) Haym a. a. O. 2, 677.

zelnen Kreise in einem ursprünglichen „sinnvollen" Zusammenhang mit einander stehen. Hier bedurfte es keiner regulierenden Prinzipien — am allerwenigsten in Gestalt von Ideen, die den Keim unlösbarer Widersprüchlichkeit mit sich selbst in sich tragen.

So wird gerade hier noch einmal deutlich, wie verschieden die Denkart beider Männer trotz einer gewissen Verwandtschaft der Anschauungen im Grunde war. Kants Meditation schreitet vorwärts und sucht in den dialektischen Vernunftideen einen Abschluß für die unvollendet bleibende Reihe der Verstandeseinsichten — Herders Denken erweist sich gerade hier im höchsten Maße als Aufspaltung eines Ganzen, das immer schon als dieses Ganze „gehabt" wird.[236]) Diesen letzten Gipfel, den Kant der Erkenntnis gibt, konnte Herder gar nicht verstehen, der innere Aufbau der „Kritik" blieb ihm tatsächlich verborgen. Wenn Kant gerade hier die Problematik, die der Erkenntnis in ihrem höchsten Streben, eignet, betont — so setzt Herder dem gerade hier höchste Gewißheit entgegen: der Mensch vermöchte nicht zu erkennen, wenn er nicht ursprünglich das Ganze der Erkenntnis schon besäße — alles Streben wäre vergeblich, wenn es sich nicht auf ein „Haben" immer wieder beziehen und aus ihm schöpfen könnte! Und dieses „Haben" reguliert nicht eine ins Unendliche fortschreitende Reihe von bedingten Einsichten — sondern es ist selbst deren Bedingung und deren tragender Grund zugleich, gemäß dem inneren Gesetz der göttlichen Schöpfung selbst, wie es in dem lebendigen Verhältnis des ganzen Menschen zu seiner Welt zum Ausdruck kommt! Wir verstehen somit, wie Herder gerade diesen Teil der „Vernunftkritik" mit bitterem Hohn von sich weisen mußte, denn gerade als dieser Besitzende war ihm der Mensch, wie wir sahen, „Bild Gottes" selbst, und es mußte für sein religiöses Gefühl einer Profanierung der heiligsten Dinge gleichkommen, wenn Kant den sinnvollen Zusammenhang der Erkenntnis von einem in der reinen Vernunft liegenden „regulativen Prinzip" abhängig machte, statt ihn aus dem von Gott geschaffenen und zu göttlicher Zusammenschau der Welt berufenen Wesen des Menschen selbst zu verstehen.

Die Darlegung bleibt freilich auch hier nur eine skizzenhafte und die Fülle von Fragen, die sich ergibt, findet keine eingehende Behandlung. Es ist wiederum nur der große Rahmen entworfen und Kants Meditationen gegenübergestellt. Am allerwenigsten ist von ihm aus eine ins Einzelne gehende Kritik der Kantischen Gedankengänge gegeben. Vielmehr erweist sich gerade die kritische Seite flach. Es bleibt bei immer wieder betonter Ablehnung der „Kritik" als Ganzes. —

Die letzten Abschnitte fügen sich unserem Gesamtbild organisch ein. Als die wahre D i s z i p l i n der Vernunft — von der Kant bei

[236]) Ausdrücklich heißt es Sph. 21, 254: „Im kleinsten und größesten Umfange aber ist das Wesen der Vernunft wie des Cirkels: „Radien sind ohne Mittelpunkt nicht; von ihm gehen alle aus und kehren zu ihm wieder!"

der dialektischen Struktur seines Vernunftbegriffes nach Herders Meinung gar nicht sprechen kann,[237]) denn wie sollte sich eine Vernunft, die eine „Verführerin zur Dialektik" ist, selbst disziplinieren?[238]) — erweist sich nunmehr die Sprache. Diese erscheint in Ergänzung dessen, was wir oben ausgeführt fanden, somit hier noch einmal in der ganzen Bedeutung, die ihr zukommt — als das Element des philosophischen Begriffs! Die reine Erkenntnis findet hier ein Feld höchster und „wesentlichster" Betätigung, indem sie ihr eigentlichstes Lebenselement fortschreitend läutert.

Denn die Schwierigkeiten der philosophischen Arbeit liegen ja in der scharfen Präzision der Worte,[239]) die größten und schwerwiegendsten Fehler und Mißverständnisse sind der Philosophie daraus erwachsen, daß sie „halb oder unecht aufgenommene Begriffe monopolisierte."[240]) Die Schwierigkeit wächst dadurch, daß die Worte, mit denen die philosophischen Begriffe konstruiert werden müssen, nach Zeiten und Völkern verschieden sind.[241]) Aber ungeachtet aller dieser Hindernisse ist die Erkenntnis nach Herders Meinung nicht rückwärts gegangen, sie hat vielmehr Fortschritte gemacht.[242]) Und zwar sieht er diesen Fortschritt bezeichnender Weise in der Eroberung der Landessprachen für ihre Zwecke. „So lange man in ihr ein griechisch Latein redete, das weder Aristoteles noch Cicero hätten verstehen mögen, schleppte man den alten Trödelkram mißverstandner Abstraktionen fort, und zwang den Geist in diese verlebten Wortformen. Sobald man aber in seiner Sprache zu denken wagte, ließ sich der gesunde Verstand nicht überwältigen; er warf die fremden Wortlarven ab, anerkennend seine Begriffe in seiner Sprache."[243])

Es bedarf kaum der Erwähnung, wie nahe Herder hier den Bestrebungen Hegels steht, wenn man etwa bedenkt, wie gerade dieser Denker in seinen Vorlesungen über die Kantische Philosophie den Barbarismus der Kantischen Sprache geißelt.[244]) Aber auch hinsichtlich der „Methode" dieser Selbstdisziplinierung der Vernunft weist er bereits auf diesen Philosophen hin, denn sie stellt sich als eine innere Läuterung der Begriffe selbst dar — als ihre deutliche Bestimmung, Ableitung und Ordnung.[245]) Genauer hat er leider

[237]) Sph. 21, 262 ff.
[238]) Sph. 21, 262.
[239]) Sph. 21, 267.
[240]) Sph. 21, 267. Siehe dazu etwa die Stelle aus den Vorarbeiten zur „Plastik": „Wir wechseln jetzt in unseren gelernten Sprachen mit gelernten Ideen, mit Beinahe-Begriffen; eher wird es keinen wahren Philosophen geben, bis er sich selbst seine Sprache, seine Denkart, seine Philosophie erfunden und nichts auf Vorurteil angenommen." Sph. 8, 97. — Im „Reisejournal" finden sich ähnliche Stellen.
[241]) Sph. 21, 268.
[242]) Sph. 21, 268.
[243]) Sph. 21, 268.
[244]) Hegel, Sämtl. W. 15, 551 ff.
[245]) Sph. 21, 269 f.

diesen Gedanken nicht entwickelt, aber er ist auch hierin wie in mancher anderen Anschauung der Prophet einer kommenden Zeit.

Der Abschnitt vom Kanon der Vernunft bestätigt unsere Ergebnisse noch einmal, sowohl im Hinblick auf Herders eigene Anschauungen, als auch im Hinblick auf den Unterschied von Kant. Eine Erkenntniskraft, bei welcher kein richtiger Gebrauch möglich ist,[246]) der also ein Kanon ihres Gebrauchs abgesprochen werden könnte, ist ihm ein Unding. Dieser ihm unbegreiflichen „Exkanonisierung der Vernunft", wurde nach seiner Meinung auch dadurch ihre „innere Sinnlosigkeit" nicht genommen, daß Kant ihr eine andere, die praktische Vernunft substituierte und die drei Ideen von der Freiheit des Willens, der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein Gottes als die „Endabsicht" proklamierte, „worauf die Spekulation der Vernunft im transcendentalen Gebrauch zuletzt doch hinausläuft." [247]) „Denn zu geschweigen," meint er, „daß in der Methodologie vom Inhalt der Erkenntnisse abstrahiert werden sollte, zu geschweigen, daß ohne theoretische keine praktische Vernunft stattfindet, so erhellt gar nicht, weshalb die Vernunft in diese drei Gemeinplätze beschränkt, an drei Wörter gebunden, eine Disputantin über drei Kathederfragen sein und bleiben müßte." [248]) Der echte Kanon der Vernunft heißt ihm vielmehr „vernimm!", wie der des Verstandes „verstehe" — d. h. in seinem Sinne also: sei Mensch, schöpfe alle deine lebendigen Kräfte aus — nur so ist dir Erkenntnis gewährleistet. Nur wenn sich die Vernunft nach dem inneren Gesetz ihres wahren Wesens, d. h. als Einheit von Sinnesempfängnis, Phantasien, Verstandesbegriffen und Vernunftideen [249]) entfaltet, erfüllt sie ihre höchste Bestimmung.

Die drei berühmten Fragen Kants: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?, in denen alles Interesse der Vernunft, der spekulativen wie der praktischen sich vereinigen sollte, kann Herder nur so beantworten:

1. Wissen kann ich, was für mich erkennbar ist.
2. Tun soll ich, was aus diesem Wissen für mich folget.
3. Hoffen darf ich, was sich hoffen läßt.[250])

„Und so stehen wir, wo wir waren": [251]) d. h. sei Mensch, kenne deine Grenzen — aber auch deine Aufgabe!

Die innere Beziehung auf diese hat die Vernunft denn auch stets zu bewahren, wenn sie für sich betrachtet wird, sei es als Vermögen, als Erkenntnisquelle oder als Gegenstand.[252]) Im ersten

[246]) Sph. 21, 279.
[247]) Sph. 21, 280.
[248]) Sph. 21, 280.
[249]) Sph. 21, 258.
[250]) Sph. 21, 281.
[251]) Sph. 21, 281.
[252]) Sph. 21, 291 ff.

Falle ist die Sprache in jener höchsten Bedeutung als Medium des Begriffs ihre Sphäre.[253]) Sie behält also durch sie die Verknüpfung mit Sinnlichkeit und Verstand.

Die Vernunft als „Erkenntnisquelle" betrachtet wird ein „Kollektivname dessen, was in mehreren Menschen die Vernunft als Erkenntnisvermögen hervorgebracht und zusammengetragen hat, durch Unterricht, Sprache, vermehrte Erfahrung, Einrichtungen und andere Werkzeuge." [254]) Im Laufe der Zeiten und unter mancherlei Umständen bildet sich hier eine allgemeine philosophische Vernunft aus, die sich als die allgemeine Menschenvernunft ausgibt.[255]) In Wirklichkeit ist sie dies nicht, sondern meist eine „Gesamtheit von Schulvernünften", die auf „Verirrung des menschlichen Geistes gebaut" sind.[256]) „Die Menschenvernunft hat einen weiteren Umfang." „Aus einer Kindheit, von der wir uns selten richtige Begriffe machen, unter vielen Hinderungen und Drangsalen hat sie sich emporgearbeitet, ist über Meere und Länder gegangen und hat, so manchen Unrat der Kessel um sie goß, sich von ihm zu erledigen gewußt, oder mindestens gegen die Form des Unrats tapfer gekämpfet." [257]) Statt also gegen die Transcendentalphilosophie zu polemisieren, gilt es ihm mehr „nach Zeiten und Völkern vom Gang der Menschennatur zu lernen." [258]) Aus den einfachsten Zuständen entwickelt sie sich zur Kultur, dann „schweift sie zur Überkultur aus." [259]) Immer ist auch hier das Kriterium ihrer gesunden Entwicklung ihre innere Verknüpfung mit der menschlichen Gesamtexistenz. Jenseits aller Erfahrung ist „entweder geläuterte Weisheit oder Transcendentalphilosophie, das Reich der Dünste." [260]) Was wir von Anfang an betonten, wird uns also noch einmal deutlich, die „Metakritik" will gar keine Kritik der Transcendentalphilosophie im engeren Sinne sein, sondern eine im Gegensatz zu dieser — und durch diesen Gegensatz freilich befruchtete — Aufweisung der echten Vernunft, ihrer Quellen und ihres Sinnes!

---

[253]) Sph. 21, 291 ff.
[254]) Sph. 21, 295.
[255]) Sph. 21, 295.
[256]) Sph. 21, 295.
[257]) Sph. 21, 295
[258]) Sph. 21, 296. In seinen Geschichtsphilosophischen Werken hat Herder, ähnlich wie Hegel, versucht, diesen Gang darzustellen. Es zeigt sich hier, daß die Geschichtsphilosophie als Ganzes nur von der allgemeinen Philosophie aus verstanden werden kann, daß dagegen die Geschichtsphilosophie das Verständnis der allgemeinen Philosophie weder erweitert, noch grundsätzlich vertieft. Deshab gehen wir hier nicht besonders auf sie ein. Das Werk E. Kühnemanns krankt von vornherein daran, daß es die Geschichtsphilosophie in ihrer inhaltlichen und grundsätzlichen Bedeutung darlegen will, ohne umfassend auf die allgemeine Philosophie einzugehen.
[259]) Sph. 21, 296.
[260]) Sph. 21, 296.

Und es ist bedeutsam, wie Herder hier auch das Moment der Entwicklung der Vernunft ins Auge faßt und berücksichtigt. Hier, wo der Mensch sich auf seiner höchsten Wesensstufe findet, begreift er sich zugleich als geschichtliches Wesen. Der Denker, der die Durchleuchtung dieser feinsten Zusammenhänge erstrebt, muß den Gang der Vernunft durch die Zeiten und Völker erforschen! Das ist der Punkt, wo Herder die Geschichte — oder richtiger die Geschichtsphilosophie im großen Ganzen seiner geistigen Welt verankert. Die Geschichte ist also weder der Ausgangspunkt seines Denkens noch dessen letzter Zweck. Wir haben bei der Besprechung des Erkenntnisproblems zeigen können, wie an einem bestimmten Punkt der Entwicklung — nämlich dort, wo der Mensch sich als Vernunftwesen begreift, das Problem der Menschheit und seiner Beziehung zu diesem übergeordneten Ganzen sich auftut. Wir sagten dort, daß Herder damit dem Problem der Geschichte auf der Spur ist, ohne es doch völlig aufhellen zu können. Hier treffen wir wiederum auf diesen Gedanken und wenngleich er auch hier keine umfassende, endgültige Klärung findet, bestätigt er doch unsere Vermutung, daß Herder das Problem der Geschichte aus größeren philosophischen Zusammenhängen erwächst. Wir werden später bei der zusammenfassenden Würdigung seiner Anschauungen noch einmal auf diese bedeutende Frage zurückkommen müssen. Hier interessiert uns zunächst die Stellung der Geschichte in Herders gesamter geistiger Welt und ihr Verhältnis zur Naturerkenntnis. Für die moderne Philosophie, insbesondere seit Kant, ist das Problem des Zusammenhangs der Geschichtsphilosophie mit der Naturerkenntnis zu einem schwerwiegenden Problem geworden. Von der exakten Naturwissenschaft führten keine organischen Wege zu ihr und die an ihr orientierte Erkenntnistheorie gab der geschichtlichen Erkenntnis keinen Raum. Hier klafft ein scheinbar unüberbrückbarer Abgrund.[261]) Für Herder stellt sich die Frage ganz anders dar. Von seinem Ausgangspunkt ergab sich ihm ein geistiger Kosmos, in dem sowohl die Erkenntnis der Natur, wie die Geschichte — ganz im großen gesehen — ihren Ort fanden. Soweit der Mensch als ein „Tier der Erde" in den lebendigen Kosmos eingebettet blieb, führte mittels des Verstandes ein Weg zur Natur, zu ihren einzelnen Gegenständen, wie zu ihren großen umfassenden Gesetzen — soweit er als selbständiges Wesen, als „Bild Gottes" am großen Ganzen der Menschheit teil hatte, erschloß sich ihm die Geschichte als ein Problem der Vernunft. Ganz abgesehen von der Frage der inneren Systematik dieser beiden Wissengebiete — die Herder in keiner Weise anschneidet, geschweige denn klärt, gibt er hier doch einen Fingerzeig für ihren organischen Zusammenhang im Problem der Existenz. Er faßt die in der modernen Wissenschaftslehre so viel

[261]) Siehe dazu Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme. Tübingen 1922. Vor allem S. 83 ff.

erörterte Kontroverse Naturwissenschaft und Geschichte also in einer ganz besonderen Weise. Er sucht das Verhältnis dieser beiden nicht etwa aus verschiedenen Erkenntnisarten, etwa einem erklärenden Erkennen einerseits, einem Verstehen andererseits zu erfassen, sondern von der ihnen gemeinsamen Grundlage her. Um das Ganze der raumzeitlichen Wirklichkeit zu begreifen, gilt es nicht neben der exakten Naturerkenntnis eine neue Erkenntnisart herauszuarbeiten, die die geschichtliche Welt zu durchdringen vermag, sondern zunächst einmal eine einheitliche tiefere Position aufzudecken, die eine echte Erkenntnis der Wirklichkeit nach beiden Seiten hin gewährleistet. Von ihr aus ist sodann die Naturwissenschaft, soweit sie ausgebildet vorliegt, auf ihre Bedeutung für diese Wirklichkeitserkenntnis zu prüfen, ihr eventuell eine neuartig fundierte Naturerkenntnis entgegenzusetzen und die Geschichtswissenschaft aufzubauen. Freilich hörten hier die Erkenntnis der Natur sowohl wie die geschichtliche Forschung auf, Selbstzweck zu sein — sie stehen im Dienste der größeren Frage nach Wesen und Sinn der Wirklichkeit oder im letzten des Menschen selbst. Eine Naturwissenschaft mit dem Ziel der Beherrschung der Natur im Sinne Galileis oder Newtons lag Herder sehr im Unterschied zu Kant so fern, wie eine selbständige Geschichtswissenschaft, wie sie etwa das 19. Jahrhundert entwickelte. Aber die Art ihres inneren Zusammenhangs in der einen geistigen Welt des Menschen ist hier von ihm geahnt worden. Und es ist doch eigenartig, daß der für die Grundlegung der modernen Anthropologie so bedeutsame Wilh. Dilthey den Gedanken einer Umwandlung der Naturwissenschaft in der Richtung auf Goethe im Interesse einer Klärung des geistigen Gesamtkosmos des Menschen auch erwogen hat.[262]) Hier hat Herder zweifellos vorgearbeitet und wenngleich er keine endgültigen Klärungen gibt, liegt in seinen Schriften doch ein fruchtbarer, von der Forschung noch in keiner Weise beackerter Boden. Sein größtes, repräsentativstes Werk, die „Ideen", spiegeln die ganze Eigenart und die ganze Unklarheit seiner Einstellung wieder, wenn in ihnen die Naturerkenntnis plötzlich übergeht in eine Philosophie der Geschichte. Diese eigenartige Tatsache erklärt sich, wenn man dieses Buch vom Boden des philosophischen Problems aus sieht,

[262]) Dazu sagt H. Pleßner in: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin und Leipzig 1928, S. 24: „Infolgedessen erzwingt der Gedanke einer Grundlegung der geistes-wissenschaftlichen Erfahrung die Aufrollung von Problemen, die in die sinnlich-stoffliche, körperliche Sphäre des „Lebens" hineinreichen, erzwingt also eine Philosophie der Natur in ihrem weitesten und ursprünglichsten Sinn verstanden. Das hat auch Dilthey gewußt und wie Misch sagt, gesucht „den goetheschen Weg der Wissenschaft, den Menschen genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen"; nur die Lage der Zeit erlaubte ihm nicht, ihn zu gehen. Man darf das Interesse an Goethescher Naturphilosophie bei Dilthey und seinen Schülern daher nicht rein historisch bewerten."

wie es Herder von Iugend an beschäftigt hat, und wie wir es hier herauszuarbeiten suchen.

Vernunft endlich als Gegenstand ist die „rein ausgesprochene Regel, die ich in mir gleichstimmig der Natur wahrnehme“.[263]) In mir wie in der Natur, im Erkenntnisvermögen wie im Erkennbaren waltet dasselbe Gesetz,[264]) sodaß, wenn ich irre, mir die Natur durch neue Erfahrung zurechthilft.[625]) Darin liegt die Sicherheit der Vernunft, eine andere apodiktische Gewißheit ist nicht zu denken.[266]) Auf diesem Zusammenhang beruht auch der Vernunftglaube,[267]) den eine Dialektik weder leugnen, noch ersetzen, noch vertreten kann.[268])

„Die Vernunft kann und darf nur sich selbst, nicht aber ohne Gegenstände, glauben.“[269]) Diese Überzeugung ist das Ding an sich, wobei Ding an sich nichts anderes bedeutet als anerkennbare Wahrheit.[270])

Und damit kommen wir auf den großen Hauptgedanken zurück, mit dem wir die Analyse der „Metakritik“ einleiteten: es gibt keine reine Vernunft und alle Philosophie, die sich in irgendeinem Sinne auf diese stützt, ist ein Irrweg. Die wahre Vernunft ist der lebendige Mensch selbst und damit dieser also auch der Kern aller echten Philosophie. Darin liegt der Hauptunterschied von Kant!

Die Philosophie kann also auch nicht „Kritik der reinen Vernunft“ sein. Das, was der in der „Kr. d. r. V.“ lebendige Geist wollte, stellt sich, recht gesehen, dar als die Freilegung dieses Naturvermögens, als seine klare Erfassung.[271]) „Auf verständliche Worte zurückgeführt,“ sagt Herder demgemäß, „heißt also die Frage nicht: wie ist menschlicher Verstand, menschliche Vernunft möglich? als ob diese sich selbst erst zu setzen oder zu fabrizieren hätten; sondern, da sie gesetzt und gegeben, ja die edelsten Gaben sind, die wir zu erkennen und anzuwenden haben, so heißt die Frage: Was ist Verstand und Vernunft? Wie kommen sie zu ihren Begriffen, wie knüpfen sie solche? Was für Recht haben wir, einige derselben allgemein und notwendig zu denken? Und

---

[263]) Sph. 21, 297.
[264]) Sph. 21, 297 ff.
[265]) Sph. 21, 297.
[266]) Sph. 21, 298.
[267]) Sph. 21, 298.
[268]) Sph. 21, 298.
[269]) Sph. 21, 298.
[270]) Sph. 21, 298.
[271]) Sph. 21, 17. „Kritik der reinen Vernunft“; der Titel befremdet. Ein Vermögen der menschlichen Natur kritisiert man nicht; sondern man untersucht, bestimmt, begränzet es, zeigt seinen Gebrauch und Mißbrauch. Künste, Wissenschaften, als Werke der Menschen betrachtet, kritisiert man, entweder in ihnen selbst oder in ihren Hervorbringungen; nicht aber Naturvermögen.“

da Verstand und Vernunft unsres Geschlechts Charakter ist, so fragen wir damit nach diesem, nach unsres Geschlechts wirksamster Macht, nach seiner eigentümlichen Art. Das unziemende Wort Kritik der Vernunft verliert sich also in das anständigere, wahre: Physiologie der menschlichen Erkenntniskräfte.“ [272]) Philosophie also ist, wie es die Erkenntnislehre erwarten ließ, Anthropologie, eine Klärung des Wesens der Existenz, die dem Menschen unmittelbar bewußt ist. [273])

Damit ist der Philosophie eine neue grundsätzliche Aufgabe gestellt. Sie hat ein eigenes souveränes Problemgebiet, das in dieser Gestalt ihr allein vorbehalten bleibt. Sie ist neuartig und durchaus selbständig bestimmt — nicht freilich in dem Sinne, daß ihr schon eine vollendete Gestalt gegeben worden sei, wohl aber so, daß sie in den großen Umrissen klar begrenzt erscheint. Wie wir im vorhergehenden Abschnitt zeigen konnten, daß Herders Philosophie niemals mehr spekulative Metaphysik sein konnte, so nunmehr hier, daß sie weder als Realismus noch als Idealismus, noch als transcendentaler Idealismus gefaßt werden kann. In einem besonderen Abschnitt unserer Schrift hat Herder diese Grenzbestimmung selbst vorgenommen.[274]) Wir konnten zeigen, wie die Erkenntnis der Welt — d. h. hier alles dessen, was erkennbar ist — sich in verschiedenen Stufen der Anerkennung vollzog, die untereinander durch die Ganzheit Mensch bestimmt waren, der sie angehörten. Wenn nun eine dieser Stufen für die ganze Erkenntnis selbst genommen wurde, mußte ein falsches, zwangsweise begrenztes Bild derselben erscheinen. Der Anspruch der Sinnlichkeit etwa, allein eine adäquate Erfassung der Wirklichkeit zu vermitteln, war ebenso ungerechtfertigt, wie der des Verstandes oder der Vernunft, von sich aus die ganze Erkenntnis zu ermöglichen. Eine Philosophie auf derartig begrenzter Grundlage war keine echte, endgültige Erfassung der Welt. Die ihr jeweils adäquaten Ideen reichten nicht aus, die ganze Fülle der Gegenstände zu umgreifen, zu begreifen! „Die Sprache jedes philosophischen Systems,“ sagt Herder demgemäß, „zeigt, in welcher Welt von Ideen sie gebildet worden, an den Alten sowohl als am Cartesianismus, Spinozismus, an Leibniz' Philosophie, endlich an Berkeley's Idealismus selbst kann dies gezeigt werden.“ [275]) Realismus und Idealismus sind also nur Teilstücke der echten Erkenntnis mit dem unberechtigten Anspruche, sie ganz zu sein, denn die wahre Erkenntnis ist allein die,

---

[272]) Sph. 21, 41.

[273]) „Wir haben ja uns selbst und dürfen unsere Erkenntnisse nur prüfen,“ heißt es einmal in der „Metakritik“. Sph. 21, 25.

[274]) Sph. 21, 148 ff

[275]) Sph. 21, 163.

die alle „einzelnen Stufen der Anerkennung“ in sich vereinigt.[276]) Die echte Philosophie muß sich also auf dem Fundament erheben, in dem die einzelnen Erkenntniskräfte ihre sinnvolle, höhere Einheit finden,[277]) sie ist also allein Wissenschaft vom Menschen, d. h. Anthropologie!

Auch die eigenartige Lösung, die Kant im transcendentalen Idealismus gefunden hatte, befriedigt demgemäß nach Herder den wahren philosophischen Geist nicht! Die in ihr versuchte Vermeidung der Einseitigkeit des Realismus einerseits und des Idealismus andererseits erweist sich als keine echte Überwindung der falschen Grundposition. In der schillernden Zwiespältigkeit der kantischen Lehre von der empirischen Realität und der transcendentalen Idealität der Gegenstände und in seiner das Wesen der wahren Erkenntnis zerstörenden Trennung von Erscheinung und Ding an sich kommt diese Tatsache zum Ausdruck. Im Apriorismus des transcendentalen Idealismus war nach Herders Meinung auch die Voraussetzung aufgehoben, die den idealistischen und realistischen Strömungen im Ganzen der Erkenntnisforschung noch eine beschränkte Bedeutung gegeben hatte [278]): die, wenn auch bedingte und fälschlich begrenzte Anerkennung einer gegenständlichen Welt. Die Erkenntnis hatte nur Sinn und Bedeutung, wenn sie diese wahrhaft durchdrang. „Eine Philosophie aber,“ heißt es demgemäß vom transcendentalen Idealismus, „die keinen reellen Gegenstand kennet, als der mittelst Anschauung im Raum und in der Zeit ihr erscheint, hat, da mittelst solcher Formen nichts erscheinen kann, sich selbst alle Gegenstände vernichtet.“ [279]) Diese Philosophie ist nach seiner Meinung eine ausgesprochene Unphilosophie,[280])

---

[276]) Sph. 21, 156. Diese Darlegungen Herders erinnern an den Versuch Karl Jaspers' in einer „Psychologie der Weltanschauungen“, das, „was der Mensch sei“, daraus zu bestimmen, was er „wesenhaft sein kann.“ Auch Herder deutet gleichsam „Grenzsituationen“ an, auf deren grundsätzlich existential-ontologische Bedeutung M. Heidegger im Hinblick auf Jaspers nachdrücklich hingewiesen hat. „Sein und Zeit“, S. 301, Anm. 1. Freilich ist bei Herder die Frage nicht in diesem prinzipiellen Sinne erfaßt.

[277]) Sph. 21, 157, heißt es ausdrücklich: „Ganz auf etwas anders führet uns die Natur als auf Spekulationen hinter ihr; Anerkennung ihrer selbst, d. i. des Eigenen jedes Sinnes in ihrer Gesamtdarstellung und Haltung ist ihre fortgehende Aufgabe.“

[278]) Eine dementsprechende Interpretation findet hier z. B. der Idealismus Berkeleys. Er wird als ein gegen Descartes Annahme einer toten Materie gerichteter „Immaterialismus“ (Sph. 21, 164) verstanden und gewürdigt. Diese Leistung Berkleys, die Unhaltbarkeit der Annahme einer toten Materie gezeigt zu haben, steht als Teilaufgabe nach Herders Meinung durchaus im Dienst echter Erkenntnisforschung und verdient die Vorwürfe des Kritizismus am allerwenigsten. Siehe auch dazu Haym a. a. O. 2, 674 f. Es erscheint uns aber, wie wenn dieser das Charakteristische der Stellung Herders zu Berkeley: bedingte Anerkennung seines Idealismus im obigen Sinne nicht klar genug gesehen hätte!

[279]) Sph. 21, 239.

[280]) Sph. 21, 149 f.

der nicht einmal die „problematische Evidenz des Idealismus“ zukommt. Hier liegt die Wurzel für sein vernichtendes Urteil, das er am Schlusse dieses Teiles über das Ganze der kantischen Philosophie fällt, daß sie nämlich aus Nichts, mit Nichts, zum Nichts geschaffen sei.[281]) Im Gegensatz zu ihr wollte er eine echte Wirklichkeitsphilosophie begründen, gemäß der Bestimmung des Menschen, mittelst der edelsten Kraft, die er besaß, der Erkenntis, d. h. aber nach Maßgabe seines ganzen lebendigen Wesens, die Wirklichkeit im Innersten zu erfassen — das Ganze der Gegenstände — aus der Ganzheit seiner Kräfte.[282])

Daraus geht noch einmal hervor, daß Herder die Kantische Philosophie als Ganzes bekämpft, und daß er ihr eine grundsätzlich andere Auffassung von Philosophie, eine Idee der Philosophie entgegensetzen wollte. Er hat nicht, wie der große Teil der zeitgenössischen Kantkritiker, einzelne Fragen, die Kant zur Diskussion stellte, für sich beleuchtet und untersucht, er hat ihn als Ganzes gesehen und sein Widerspruch erfolgt aus einer neuen Gesamtanschauung der Probleme. Sein wahrer Gegner ist nicht die „Kritik der reinen Vernunft“ als besondere Schrift allein — gegen die sich sein faktischer Angriff wendet —, sondern der ganze transcendentale Idealismus. So kommt es, daß wir bei ihm alle die Fragen, die die ersten Kantkritiker einzeln herausstellen — die Lehre vom Ding an sich, das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft, das Raum-Zeitproblem, die Dialektik usw. — im großen Zusammenhang antreffen. Sie erscheinen alle — aber sie ergeben sich alle in diesem Zusammenhang aus einem großen Gesamtaspekt. In diesem steht Herder — mag er in der sublimen Durcharbeitung der einzelnen Fragen noch soweit hinter allen zurückbleiben — weit über ihnen. Er hat immerhin, wenn auch nur in der Idee, der Philosophie ein Feld neuer Möglichkeiten eröffnet. Das erhellt besonders eindringlich, wenn man ihn mit den beiden Männern vergleicht, die ihm an Weite des Blickes unter allen zeitgenössischen Gegnern Kants noch am nächsten standen: mit G. E. Schulze[283]) und Hamann. Auch Schulze hat in seiner leider vergessenen

---

[281]) Sph. 21, 190.

[282]) Hierzu verweisen wir wiederum auf die bedeutsame Stelle: vorige Seite, Anm. 277, Sph. 21, 157. Wenn sich Herder hier auch auf Jacobis Schrift: „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus“ beruft, so geschieht es im Hinblick auf ihre beiderseitige Kantfeindschaft und Ablehnung des kantischen Idealismus mit Recht. Im Hinblick auf seine eigene Philosophie hat Herder Jacobi nicht anerkannt denn dessen von ihm nicht gebilligte scharfe Unterscheidung von Glauben und Verstand hatte einerseits einen verstärkten Realismus nur deshalb im Gefolge, um andererseits einem umso extremeren Idealismus Raum geben zu können. Diese Einstellung lag Herder so ferne, wie Jacobis extramundaner Gott!

[283]) Außer dem bekannteren „Aenesidemus“, siehe vor allem dessen Kritik der theoretischen Philosophie, Hamburg 1801, 2 Bde., die eine fortschreitende scharfsinnige Kritik des Kantischen Hauptwerkes enthält.

„Kritik der theoretischen Philosophie" zum Kritizismus als Ganzem Stellung genommen. Aber seine Kritik bleibt eine freilich mit großer Gedankenschärfe vorgetragene Zersetzung der Transcendentalphilosophie, die im Dienste eines ausgesprochenen Skeptizismus steht. „Über ein solches Resultat unserer Prüfung des transcendentalen Idealismus darf sich niemand wundern", sagt er am Schluß seiner Widerlegung des Kritizismus. „Alle Bemühungen nämlich, durch bloße Speculation sich Erkenntnis von Dingen (außer oder in uns) zu verschaffen, sind vergeblich, und können auf weiter nichts als auf leere Vermutungen und ein bloßes Spiel mit Begriffen und Grundsätzen führen".[284]) Es fehlt ihm also der große positive Aspekt Herders völlig. Seine Kritik war, obwohl gegen das ganze Gebäude des Kritizismus gerichtet, Destruktion als Selbstzweck — sie entsprang nicht aus der Gewißheit neuer umfassender Aufgaben der Philosophie.

Vielmehr ist durch diese Hamanns Kantkritik bestimmt. Sie wandte sich ja vor allem gegen den „Purismus" des Kantischen Vernunftbegriffs,[285]) gegen die Zerspaltung und Zertrennung der Erkenntnis. Ihr Hintergrund war ein Gefühl für die lebendige Ganzheit dieser Zusammenhänge, aber in seiner mystisch-dunklen Art war er doch nicht über einzelne Hinweise auf das Widerspruchsvolle des Kantischen Ausgangspunktes hinausgekommen. Seinen Einwänden fehlt die Klarheit und Verbindlichkeit der Position, wie sie Herder dann erreicht. Er schreitet nicht bis zu der Idee des Menschen fort, die erst einen weiten Umblick über den ganzen Fragenkomplex gestattet. Das war dem philosophisch beweglicheren Herder vorbehalten. Er blieb dabei durchaus nicht überall auf dem Hamannschen Boden stehen und durfte sich wohl mit mehr Recht gegen den Vorwurf des Plagiats mit dem Hinweis verteidigen, die „Metakritik" sei „zwischen ihren beiden Köpfen entstanden", als es ihm Haym zugestehen will.[286]) Er versuchte im Grunde die Aufgabe zu lösen, die Hamann selbst am Ende seiner Schrift andeutet, wenn er sagt, er habe eine „geballte Faust" gegeben und überlasse es einem anderen, sie in eine offene Hand zu entfalten.[287]) Zu einer selbständigen Idee der Philosophie im Gegensatz zu Kant ist jener

---

[284]) Schulze: Kr. d. theor. Phil. 2, 722.

[285]) „Diese letzte Möglichkeit nun", heißt es in Hamanns „Metakritik" (Roth 7, 15 f.), „die Form einer empirischen Anschauung ohne Gegenstand noch Zeichen aus der reinen und leeren Eigenschaft unseres äußern und inneren Gemüths herauszuschöpfen, ist eben das *δός μοι ποῦ στῶ* und *πρῶτον ψεῦδος*, der ganze Eckstein des kritischen Idealismus und seines Turm- und Logenbaues der reinen Vernunft."

[286]) R. Haym a. a. O. 2, 662. Wenn Haym a. a. O. von einem für Hamanns Ideen wohlvorbereiteten Boden spricht, dünkt uns das viel zu wenig gesagt!

[287]) Roth: 7, 17.

ebenso wenig gekommen wie der „Gefühlsphilosoph" Jacobi,[288]) der die Spaltung der Erkenntnis noch schärfer durchführte, als Kant selbst.

Wenn so das Wesentliche und Bedeutsame der „Metakritik" in dem großen Gesamtaspekt liegt, den sie aufrollt, war es notwendig, sie als Ganzes zu betrachten. Es hätte nicht genügt, einzelne Abschnitte herauszugreifen, um an Hand derselben etwa die Eigenart des Herderschen Denkens zu demonstrieren. Ja, diese Methode wäre nicht nur an der Hauptsache vorbeigegangen – sie hätte zudem ein ganz falsches Bild der philosophischen Anschauungen unseres Denkers entworfen. Denn in den Darlegungen der Einzelheiten, in der Entfaltung der besonderen Problemkreise bleibt Herder zum größten Teil hinter dem zurück, was man von einer philosophischen Untersuchung fordert. Hier ist er mit Kants gewaltiger Gedankenarbeit gar nicht zu vergleichen. Wer ihn nur nach dieser Richtung beurteilt, muß ihn sehr wohl für einen schwachen, unklaren Geist halten. Soweit die „Metakritik" dagegen jenen großen zentralen Gedanken darlegt, den wir herauszuarbeiten suchten, ist ihr Gedankengang klar und eindeutig. Wenngleich man nicht sagen könnte, daß er systematisch entwickelt werde, wäre es doch ganz falsch, wie R. Haym von einem „Stegreifsystem" zu sprechen.[289]) Gerade Hayms Darlegungen zeigen — wie Gründliches er auch im Einzelnen in seiner Besprechung der „Metakritik" vorbringen mag — wie vollständig man Herders eigenstes Wollen verkennen muß, wenn man nicht von dieser übergeordneten Idee ausgeht und die einzelnen Gedankengänge als feste Ergebnisse der philosophischen Meditation betrachtet und nicht als das, was sie in Wahrheit sind: mehr oder weniger gute, noch gar nicht durchgearbeitete Mittel, um einer großen philosophischen Fragestellung Ausdruck zu geben. Das aber leisten sie zunächst, womit ihnen eine Bedeutung für die allgemeine Philosophie nicht abgesprochen werden kann. Denn für die Geschichte der Philosophie ist zunächst diese umfassende Fragestellung das Bedeutsame, der lebendige Geist — er ist noch wirksam, wenn die Resultate in ihrer Besonderheit längst ihre

---

[288]) In dieser Richtung auf das große Ganze der Philosophie unterscheidet er sich eben in charakteristischer Weise von Jacobi, der an ihm gemessen als der Vertreter eines „empirischen Realismus" in viel stärkerem Maß als bloßer Antipode Kants erscheint. Und wenn N. Hartmann von diesem sagen kann, er stehe „geschichtlich als der positivste und theoretisch folgerichtigste unter den Gegnern Kants da," (siehe Nicolai Hartmann: Die Philosophie des deutschen Idealismus, Berlin und Leipzig 1923, Bd. 1, S. 29), so darf man von Herder sagen, daß seine Kantgegnerschaft aus den umfassenderen Intentionen auf eine völlige Neuorientierung der Philosophie erwuchs, die ihn von Jugend an bewegten. Das hebt ihn bei allen Unvollkommenheiten seines Werkes und seiner Kritik doch aus dem Kreis jener unbedeutenderen Kantgegner, unter denen man ihn meist beiläufig erwähnt, hinaus, und verleiht ihm eine eigene Bedeutung neben Kant.

[289]) R. Haym a. a. O. 2, 672.

Verbindlichkeit verloren haben. Das zeigt nichts deutlicher als die Entwicklung der Kantischen Philosophie selbst. Man denke nur daran, wie Hegel in seiner Auseinandersetzung mit Kant alle Ergebnisse des Kritizismus verwarf, ohne sich doch im Zweifel zu sein, daß ohne das Ganze dieser Philosophie, ohne ihren inneren Geist seine eigene Leistung nicht möglich gewesen wäre! [290])

Hier darf noch ein Wort über Herders Methode eingeschaltet werden. Man hat oft gesagt, er arbeite im Gegensatz zu Kant mit empirisch-psychologischen Mitteln; z. B. Muthesius hat diese Ansicht vertreten.[291]) Es kann so nur dem erscheinen, der sich an die einzelnen Entwicklungen hält, ohne deren großen Zusammenhang in einer übergeordneten Ganzheit, von der Herders Denken ausgeht, zu verstehen. Indem diese die einzelnen Zusammenhänge, wie wir zeigen konnten, überall bestimmt, hebt sie seine Meditation weit über jeden Psychologismus hinaus. Der Mensch, wie er sein Denken leitet, hat mit dem Gegenstand der empirischen Psychologie gar nichts zu tun. Es ist nicht dieser oder jener Mensch, — es ist der Mensch überhaupt, als Grundlage aller Erkenntnis, als Basis der Wissenschaft überhaupt, der Mensch, wie er — wenn man so sagen darf — notwendig und allgemeingültig ist! Seine Methode ist nicht psychologistisch und sie ist nicht formal-wissenschaftlich, man könnte sie allenfalls anthropologisch nennen.[292]) Sie hat grundsätzliche Bedeutung für das Denken überhaupt, sie betrifft dessen innerste Möglichkeit, seinen lebendigen Kern, seine Richtung, seinen Sinn. Sie ist insofern echt philosophisch. Wie stark ihr eine Tendenz auf das Objektive eignet, und wie sehr ihr alles Subjektivistische, Psychologistische fernlag, zeigt die Bedeutung, die die Sprache für sie gewinnt. Denn die Sprache ist ja gerade ein Element, das bestimmte Bedeutungen von Worten und Begriffen für alle Menschen in einer Weise festlegte, die keiner nach Belieben umgehen oder umdeuten konnte. In ihr erhielt der Begriff eine wahrhaft allgemeingültige Prägung. Sie mußte nur in ihrer wahren Bedeutung verstanden und ausgeschöpft werden. Herder hat sie — wie wir wissen — schon frühzeitig in diesem Sinne in den Mittelpunkt seines Denkens gestellt. Denn die Art und Weise, in der er gegen Kant argumentiert, verwirklicht methodisch die Grundsätze, die er bereits viel früher, in einem Fragment aus dem

---

[290]) Hegel: Ges. Werke 15, 551 ff. Umgekehrt könnte man das philosophisch Unschöpferische der verschiedenen Richtungen des Neukantianismus schon daraus folgern, daß sie die Ergebnisse Kants dogmatisch überschätzen und weiterzubilden streben — dem inneren Geist Kants aber ganz fern stehen.

[291]) Muthesius a. a. O. S. 67.

[292]) Um das deutlichst zu ermessen, vergleiche man Herders Gedankengänge nur etwa mit Joh. G. Sulzers: „Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen", Berlin 1762. Sulzer ist ausgesprochener Psychologe. Gerade im wesentlichen steht er Herder gänzlich fern!!

Jahre 1763 und wenig später in einem Abschnitt der „Fragmente“ im Anschluß an seine Erkenntnislehre für jede philosophische Methode festgelegt hatte. „Alles Licht, was ihr der Philosoph gibt“, sagt er in dem ersten Aufsatz, „macht eine Sache deutlich, die mir vorher gewiß war“.[293]) Und in den „Fragmenten“ aus den Jahren 1766—1767, also lange vor dem Erscheinen der „Kritik“, führt er diese Anschauung genauer aus in einer Stelle, die wir ihrer grundlegenden Bedeutung halber ganz hierher setzen. „Die wahre und einzige Methode der Philosophie ist also die analytische“, heißt es da; „diese muß notwendig die Begriffe des gesunden Verstandes zum Grunde legen, und von hier sich zu Höhen der abstrahierenden Vernunft erheben.[294]) Alle wahrhaft philosophischen Begriffe sind dem Weltweisen gegeben; er kann sie also nicht in einem Verstande nehmen, wie er will und willkürliche Worterklärungen von Raum (!), Zeit (!), Geist, Tugend usw. voraussetzen, oder er öffnet die Quelle zu allen Wortgezänken. Sie sind ihm sinnlich klar gegeben, und jeder gute, gesunde Verstand muß also durch die Philosophie gleichsam höher geleitet werden.[295]) Sie sind ihm aber verworren gegeben, er soll sie durch die Abstraktion deutlich darstellen, und zergliedert sie also, so weit er kann“.[296]) Diese Auffassung der philosophischen Methode entspricht ganz der Auffassung der Erkenntnis als eines Habens, wie sie später die Bückeburger Erkenntnisschrift entwickelte. Sie läßt sich mit Psychologismus nicht gleichsetzen.[297])

Damit gewinnt Herders Verhältnis zu Kant ein völlig neues Gesicht. Wenngleich wir diese Frage an dieser Stelle nicht im ganzen Umfang zu behandeln vermögen — uns kommt es ja hier nur auf den grundsätzlichen Unterschied an — müssen wir doch noch kurz darauf eingehen, um diesen noch einmal zu beleuchten. Dieses Verhältnis mußte solange verkannt werden, als man die Idee der Herderschen Philosophie nicht klar erkannte und seine Gedankengänge von Fall zu Fall mit denen Kants verglich. Daß Herder hier von vornherein der Unterlegene sein und bleiben mußte, ist gewiß.

---

[293]) Sph. 32, 42.

[294]) Von hier aus fällt auch Licht auf seine Ablehnung der Kantischen Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile.

[295]) Von uns hervorgehoben.

[296]) Sph. 1, 418.

[297]) Mit dieser Hochbewertung der Sprache steht er übrigens nicht allein. Er folgt vielmehr, wie er selbst hervorhebt (Sph. 21, 20 f.) Locke, Leibniz, Plato, Aristoteles, den Griechen überhaupt, für die Vernunft und Sprache dasselbe, λόγος war. In neuester Zeit wäre als in diesem Punkte verwandter Denker außer Rehmke vor allem Ludwig Klages zu nennen. Siehe: Wesen des Bewußtseins. Leipzig 1924. Auch bei M. Heidegger gewinnt die Sprache für die philosophische Arbeit hohe Bedeutung. Siehe: Sein und Zeit.

Durch unsere Darlegungen tritt er aber nunmehr als ein philosophisch zumindest achtbarer Gegner Kant gegenüber. Er hat sich als der einzige Denker jener Zeit erwiesen, der wenigstens den Versuch machte, Kant eine umfassende Idee der Philosophie entgegenzusetzen. Die Bedeutung seiner philosophischen Leistung muß denn auch bei allen Einschränkungen, die sie durch den Mangel einer systematischen Durchbildung erfährt, am Gesamtwillen des Kritizismus gemessen werden. So gesehen aber erscheint sie uns entgegen der bisherigen Meinung umso größer, als ja auch das letzte Ziel Kants nach seinem eigenen Zeugnis eine philosophische Anthropologie war.[298]) Der Unterschied beider Männer liegt im Grunde nur in der verschiedenen Art, wie sie diese durchzuführen suchten.[299]) Kant stößt nach langer philosophisch-kritischer Arbeit zu ihr vor, nach eingehender Auseinandersetzung mit der Wissenschaft seiner Zeit — Herder will die Philosophie mit ihr beginnen. Kant hält sich streng an die Grenzen der Erkenntnis, wie sie ihm in der Wissenschaft, vor allem der Naturwissenschaft, der Mathematik und der Logik offenbar geworden waren — Herder geht von den neuen Möglichkeiten aus, die der Erkenntnis aus dem neuen Bewußtsein vom Menschen erwachsen, um dessen Klärung seine ganze Generation ringt. Es ist kein Zufall, daß die Quelle seines Denkens die Kritik der Dichtung ist. Wo Kant eingehende Analysen gibt, bleibt es bei ihm vorwiegend bei dem großen Aspekt. Aber dieser ist doch klar gezeichnet und ein bestimmter philosophischer Wille läßt sich bei allen Mängeln nicht leugnen. Auch Herders Denken schweift nicht ins Uferlose einer „Lebensphilosophie" — auch seine „menschliche" Erkenntnislehre sucht Grenzen der Erkennt-

[298]) In einem Brief an Ständlin vom 4. Mai 1793 schreibt er: „Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1. Was kann ich wissen? (Metaphysik), 2. Was soll ich tun? (Moral), 3. Was darf ich hoffen? (Religion), welchen zuletzt die 4. folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie, über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Kollegium gelesen habe). (Kant: S. W. Akad. Ausg. 11, 414.) Und deutlicher noch hebt die „Logik" (Kants Logik, Hrsg. v. Jäsche, Berlin 1869, S. 27) die fundamentale Bedeutung der Anthropologie heraus, wenn er dort von den drei ersten Fragen sagt: „Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen."

[299]) Wenn Kant hier ganz im Sinne der philosophischen Anthropologie gedeutet wird, soll damit nichts gegen die Arbeiten von M. Wundt und H. Heimsoeth gesagt werden, die Kant in enge Beziehung zur vorkritischen Metaphysik bringen. Daß diese Beziehungen enger und vielfältiger waren, als es gewisse Richtungen besonders des Neukantianismus wahrhaben wollten, ist sicher. Immerhin möchten wir sagen, daß in diesen Beziehungen nicht das Wesentliche und Entscheidende der kantischen Philosophie liegt. Gerade die Parallele mit Herder zeigt, daß dieses im Problem des Menschen und seiner zentralen Stellung in der philosophischen Spekulation — es ist wichtig, das letztere gegen die Aufklärer und Popularphilosophen zu betonen — liegen muß! — Als abwegig aber erscheint uns von hier aus allerdings die Kantdeutung, die Rickert in seinem Buche: Kant als Philosoph der modernen Kultur, Tübingen 1924, gegeben hat.

nis.[300]) Das muß anerkannt werden, auch wenn gerade an Kant gemessen die „Vorläufigkeit" seiner philosophischen Leistung noch deutlicher wird, als im Gegensatz zur älteren Metaphysik.[301])

Auch auf die Grenzen seiner Kantkritik fällt von hier aus noch einmal Licht. Hätte Herder eine umfassende Widerlegung seines Gegners geben wollen, so hätte sich gerade von seinem Standpunkt aus seine Polemik nicht gegen die „Kritik der reinen Vernunft" allein richten dürfen. Er hätte den gesamten transcendentalen Idealismus, wie ihn die drei „Kritiken" im Zusammenhang verwirklichen, bekämpfen müssen — er hätte sich in stärkerem Maße gerade gegen den inneren Geist des Kantianismus wenden müssen.[302]) Wenn Kant selbst einmal als den entscheidenden Fortschritt seiner Philosophie gegenüber der älteren Metaphysik die Herausarbeitung und Sicherung des Freiheitsgedankens durch die Zertrümmerung des Raum- und Zeitpantheismus bezeichnet hat,[303]) wäre gerade von Herders Position aus darzutun gewesen, inwiefern die Freiheitsidee samt ihrer theoretischen und praktischen Fundierung, wie sie Kant gibt, zum Aufbau einer philosophischen Anthropologie nicht genügt. Aber zu einer so umfassenden Kritik reichten Herders Kräfte nicht aus. Es bleibt beim Kampf gegen die „reine Vernunft" und nur insoweit diese ja eben ein wesentliches Fundament des Kritizismus ist, wird dieser an einer seiner Wurzeln erfaßt. Und darin könnte man — trotz der Flachheit der kritischen Behandlung der Einzelfragen — doch ein Verdienst der Herderschen Kritik sehen, daß er nämlich

[300]) In diesem Zusammenhang ist es von Interesse, darauf hinzuweisen, daß die von Kant gegen Jacobi in der Schrift „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" erhobenen Vorwürfe Herder in keiner Weise treffen. Denn wenngleich Herders „Philosophie" durchaus nicht in dem Sinne als „Arbeit" bezeichnet werden kann, wie die des Aristoteles oder die Kants, so ist sie doch ebensowenig eine Philosophie aus „intellektueller Anschauung" oder aus „Gefühl" mit dem Ziel, der strengen Arbeit des Begriffs aus dem Wege zu gehen. Wir werden im folgenden zusammenfassenden Teil das noch einmal belegen können. Herder gibt zunächst nur einen großen Aspekt, der geradezu zur fortbildenden Durcharbeitung herausfordert. Kant ist in gewissem Sinne Ende, wo Herder Anfang ist! — Auch von hier aus fallen interessante Lichter auf die feinen Unterschiede der einzelnen Männer jener Zeit, die meist noch gar nicht genügend erkannt sind. — Siehe dazu Kant: Ges. Schr. (Akad. Ausg.) 8, 389 ff.

[301]) Angesichts dieser Befunde halten wir es für überflüssig, den von Kantianischer Seite immer wieder erhobenen Vorwurf, Herders Kantkritik entspringe nur persönlichen Motiven, gekränktem Ehrgeiz usw. in seinen verschiedenen Abwandlungen einzeln zu widerlegen. Er richtet sich selbst!

[302]) Man könnte hier einwenden, daß Herder ja in der „Kalligone" (Sph. 22) auch eine Kritik der Kantischen „Kritik der Urteilskraft" gegeben hat. Allein schon ein flüchtiger Überblick über diese Schrift zeigt, daß sie nur die ästhetischen Anschauungen Kants im engeren Sinne bekämpft und gerade auf den inneren Zusammenhang der Kr. d. Ur. mit den beiden anderen Kritiken nicht eingeht!

[303]) In seiner Schrift: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?" (siehe: S. W., herg. von Rosenkranz und Schubert 1838, 1, S. 554). Die Analytik bleibt in diesem Aufsatz bezeichnender Weise unerwähnt.

schärfer als alle anderen Kantgegner jener Zeit die Bedeutung einer selbständigen, von den übrigen Kräften der Seele gesonderten ratio auch für die Kantische Philosophie erkannt und bloßgelegt und damit indirekt die Frage gestellt hat, wieweit die „Kr. d. r.V." wirklich eine Kritik der spekulativen Vernunft sein kann.

Zugleich zeigt aber diese Tatsache, daß die beiden größten Exponenten der geistigen Bewegung jener Zeit, die nach neuen Bindungen für Erkenntnis und Leben suchte, auf selbständigen Wegen zu der gleichen großen Fragestellung vorstießen, wie sehr die Wandlung des philosophischen Geistes von der spekulativen Metaphysik zu einer sicheren Wissenschaft durch diese Frage bestimmt ist und wie stark Herder tatsächlich mitten in der philosophischen Bewegung jener Zeit darin stand. Aus diesen großen geschichtlichen Zusammenhängen heraus muß er denn auch gesehen und gedeutet werden, wenn er wirklich — zumal in seinem Verhältnis zum Kritizismus begriffen werden soll.[304]) Es geht nicht an, Herder und Kant als ein interessantes „Denkerpaar" zu isolieren und den Unterschied ihres Philosophierens aus dem zu bestimmen, was sie über einzelne Fragen wie Erkenntnis und Gefühl, Gestalt und Ausdruck, Persönlichkeit, Gesetz, Verstand und Verstehen oder Gemeinschaft und Geschichte gedacht und gesagt haben — wie es ein neuer Forscher versucht.[305]) Denn bei beiden sind wohl nicht die erreichten Ergebnisse, sondern die Art der Fragestellung, die ihr Denken vorantreibende Idee das Wesentliche und Fruchtbare. Jener Weg führt an dem entscheidenden Problem vorbei und birgt zudem die Gefahr — und das gilt für Herder viel mehr als für Kant —, das als endgültiges Resultat zu nehmen, was aus dem großen Zusammenhang gesehen nur als skizzenhafte Umreißung, als zunächst nur andeutend gekennzeichnete Darlegung einer übergeordneten Idee erscheint.

[304]) In dieser geschichtlichen Einordnung Herders unterscheiden wir uns aber von F. Heinemann, der a. a. O. Herder in einen von Hamann ausgehenden Zusammenhang stellt, der durch die Forderung einer Anthropologie bestimmt wird, die sich über Herder und Jacobi in einer bestimmten Folge entwickelt und in W. v. Humboldts „Theorie der Menschenkenntnis" ihren Höhepunkt erreichen soll. Danach soll Hamann den Menschen in seiner Beziehung zu Gott, Herder in seiner Verwurzelung im Kosmos, Humboldt ihn in seiner Beziehung zur Menschheit, Gesellschaft und Geschichte gesehen und betont haben. Es ist aber gar kein Zweifel, daß Herder das Verhältnis zu Gott und Menschheit ebenso hervorgehoben hat, wie das zur Natur. Das Charakteristische und Umfassende seiner Position liegt gerade darin, daß er alle Seiten übersieht. Heinemanns Linie scheint uns den lebendigen Zusammenhängen nicht gerecht zu werden, sie ist zu konstruktiv!

[305]) Theodor Litt: Kant und Herder, Leipzig 1930. Dieses umfängliche Buch erschien, als diese Schrift in allen ihren Teilen abgeschlossen war. Es kann deshalb nur flüchtig erwähnt werden; eine genauere Auseinandersetzung wird an anderer Stelle gegeben. Die grundlegenden Unterschiede zu Litt springen — wie wir meinen — deutlich ins Auge. Im Hinblick auf eine vorurteilsfreiere Betrachtung Herders stellt dieses Buch bei allen Einwänden, die wir dagegen zu erheben haben, zweifellos einen großen Fortschritt dar.

IV. „Die menschliche Philosophie" als philosophische Anthropologie.

Spekulative Metaphysik und Kritizismus waren die beiden großen Problemkreise, innerhalb welcher Herders philosophisches Denken sich irgendwie hätte vollziehen müssen, wenn es nicht eine neue grundsätzliche Möglichkeit philosophischer Arbeit selbst hätte erschließen wollen. Unsere Untersuchung versuchte zu zeigen, daß es gerade im Hinblick auf seinen wesentlichsten Kern weder dem einen noch dem anderen grundsätzlich verpflichtet ist. Die Auseinandersetzungen mit der Metaphysik, wie die mit Kant ließen nicht nur erkennen, daß die Idee des Menschen, wie sie die Schriften zur Erkenntnislehre herausstellten, Herders philosophische Meditationen einheitlich bestimmt, sondern sie taten zugleich dar, daß diese Idee zu einer prinzipiellen Stellungnahme zu den genannten Richtungen einerseits und andererseits zu einer neuen grundsätzlichen Fassung des philosophischen Problems als solchen führt. Daß Herder nicht nur Geschichtsphilosoph, nicht — wie Dilthey sagt — in erster Linie „Universalhistoriker in philosophischer Absicht" ist, darf nunmehr ruhig behauptet werden. Daß die „menschliche Philosophie" [1]) nicht nur eine inhaltliche Bereicherung des philosophischen Denkens um das Problem der Menschheit, ohne tiefen Einfluß auf das Ganze dieses Denkens selbst ist,[2]) ist nunmehr klar geworden. Wir verstehen jetzt, was der junge Herder sagen wollte, wenn er davon spricht, er wolle das „Innere der Methode ändern", um der Fruchtbarkeit unseres Denkens selbst willen. Es schwebte ihm eine neue Philosophie überhaupt vor. Nicht eine Philosophie sollte das sein, die, wie R. Haym meinte, nicht nur „gelehrte Weisheit" vortragen, und nie „bloß gelehrt" sein wollte, sondern immer „aus einer gefühllosen Brust", von einem, „der für die gute Sache der Menschheit eifert",[3]) vorgetragen sein sollte, sondern eine neue philosophische Wissenschaft.

Herders Philosophie ist also primär philosophische Anthropologie. Aus einem neuen Erleben der Wirklichkeit, der Natur wie der Geschichte wächst sich die Frage nach dem Wesen des Menschen als dem Quellpunkt dieses Erlebens zur Kernfrage des philosophischen Denkens aus.[4]) Von diesem Zentrum aus schließt sich

[1]) So in einem Brief an Kant. Siehe Haym a. a. O. 1, 93 f. Ferner z B. u. a. in den „Ideen", Sph. 13, 161.

[2]) So haben es die Forscher aufgefaßt, die Herders Hauptverdienst in einer „Philosophie der Menschheit" sahen, in dem Sinne, als habe er die Philosophie zum ersten Mal auf diese wichtige Frage hingewiesen. Siehe R. Haym a. a. O 1, 93 ff. E. Kühnemann a. a. O. 321 f. und 377 f. M. Kronenberg: Geschichte des deutschen Idealismus 2, S. 375 f.

[3]) Haym: a. a. O. 1, 94.

[4]) Wir unterscheiden uns damit auch von der neuesten Auffassung Herders, die E. Muthesius vorgetragen hat. Dieser versucht ihn, indem er ihn der großen Gruppe der Intuitionisten (Schopenhauer, Bergson u. s. w.) zuzählt, zum Künstler zu machen und ihn als solchen den eigentlich wissenschaftlichen Philosophen gegenüberzustellen. Abgesehen davon, daß

Herders philosophische Arbeit von seiner frühen Jugend bis in die Weimarer Zeit hinein zu einer gewissen Einheit zusammen. Von hier aus wird die Ablehnung der Metaphysik und der Aufklärungsphilosophie ebenso verständlich wie der Kampf gegen Kant. Herders kritische Ausfälle gegen so verschiedene Richtungen der Philosophie erscheinen so nicht mehr als unzusammenhängende, mehr persönlich als sachlich bestimmte Polemik, sondern als gegen verschiedene Fronten gerichtete Vertretung und Verteidigung einer ganz bestimmten philosophischen Position. In den früheren Schriften begegnet sie uns als Idee der Anthropologie schon so klar, wie später in der „Metakritik", und in der Bückeburger Zeit durchzieht sie als Grundton alle seine Werke.[5]) In der von uns analysierten Erkenntnisabhandlung findet gleichsam nur das eine explicite Behandlung, was implicite und in verstreuten Hinweisen in allen einzelnen Arbeiten dieser Epoche sich findet. So gesehen ist Herders philosophisches Denken tatsächlich durchaus einheitlicher Art. R. Haym hat diesen seinen inneren Zusammenhang nicht erkannt, weil er diese grundlegende Fragestellung, aus dem er erwächst, nicht durchschaute. Die Ausführungen, die er im 1. Teil seines großen Werkes über die „menschliche Philosophie" machte,[6]) stimmen in keiner Weise zusammen mit denen über die späteren philosophischen Schriften, besonders die „Metakritik".[7]) Indem die „menschliche Philosophie" nur als ein bedeutungsloser Protest gegen die „bloß gelehrte Philosophie" betrachtet, die Anschauungen des alten Herder unter Gesichtspunkten wie Realismus oder Idealismus beurteilt werden und die grundlegende Bedeutung der Bückeburger Erkenntnislehre nicht verstanden, bezw. zu einer bloßen Psychologie entwertet wird, fällt das Ganze des Herderschen Denkens in einzelne, völlig unzusammenhängende Abschnitte auseinander.[8]) Es gelingt Haym denn auch nicht, Herders eigentlichen Standpunkt klar zu kennzeichnen. Bald erscheint er ihm als Idealismus, bald als Realismus, bald als Realidealismus und umge-

---

unsere Analyse der Herderschen Erkenntnislehre keine Seite derselben offenbarte, die sich u. E. etwa mit der Intuition Bergsons vergleichen ließe, hieße das, Herder auf ein für die Philosophie totes Geleise schieben, auf das er nach unserer Auffassung nicht gehört. Die dilettantische, unphilosophische Durchführung seiner Werke darf uns den Blick nicht trüben für den für die allgemeine Philosophie bedeutsamen Gedanken, den sie enthalten, für die Idee einer „menschlichen Philosophie", die sie, wenn auch unvollkommen, darzulegen suchen.

[5]) Siehe vor allem: „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts", „Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit", „Plastik".

[6]) Haym a. a. O. 1, 93 f.

[7]) Haym a. a. O. 2, 663 ff.

[8]) Das Haymsche Buch krankt daran noch mehr als Kühnemanns Werk. Man fragt sich angesichts dieser Darstellung, wie ein Mann von so tiefer Ursprünglichkeit wie Herder in Bezug auf die Philosophie ein so unklarer und völlig zielloser Eklektiker sein kann, als der er in ihr erscheint.

kehrt.[9]) Damit wird gerade am Wesentlichen dieses Lebenswerkes vorübergegangen. Unsere Arbeit wollte zeigen, daß diese Auffassung sich nicht halten läßt. Es mag sein, daß man Herders Werk auch als den Versuch einer Synthese von Spinoza und Shaftesbury deuten kann, es mag möglich sein, ihn für den Idealismus, wie für den Realismus [10]) in Beschlag zu nehmen — das Entscheidende seines Lebenswerkes wird damit nicht ausgeschöpft, das Kernproblem seines Denkens damit nicht gesehen, die Bedeutung seiner Leistung als Ganzes nicht gewürdigt. Nicht irgendeine Richtung der Philosophie hat er bereichert, sondern die Philosophie selbst ist sein Gegenstand. Zwar wird man von einer realistischen Weltanschauung aus immer auf seine großartige Naturanschauung hinweisen können, auf die wahre Eroberung der Wirklichkeit, die in ihr steckt aber man wird von hier aus doch niemals genügend zu würdigen vermögen, daß er doch auch ein Gegner Kants war, daß er trotz mancherlei Abhängigkeiten sich ausdrücklich von Spinoza sondert, Leibniz in vielen Punkten ablehnte und Zeit seines Lebens über dem Problem der Geschichte nicht zur Ruhe kam. Umgekehrt aber ist es möglich, diese lebendige Naturansicht in ihrer ganzen Bedeutung zu erfassen und in das Ganze seines Werkes sinnvoll einzuordnen, wenn man als dieses zentrale Problem seines Denkens das des Menschen erkannt hat und aus der Art, wie er dieses zu lösen sucht, die lebendige Natur als den einen polaren Punkt versteht, auf den der Mensch stets bezogen bleibt. Herder entdeckt, an der Aufklärung gemessen, die lebendige Natur neu in ihrer ganzen Fülle — aber nicht deshalb, weil er einer realistischen Philosophie huldigt, oder den Spinoza gelesen hat, sondern weil er den lebendigen Menschen tief und neuartig erlebt, und er erhebt sich über die bloße Verherrlichung der Natur im Sinne Rousseau oder des Apostels Kauffmann, weil der Mensch ihm trotzdem Problem ist. So steht über seiner Naturphilosophie die Frage nach dem Wesen des Menschen und so konnte er, der Verkünder der Natur, zugleich der erste große Deuter der Geschichte werden. Also nicht seine Philosophie der Natur und neben ihr eine Philosophie der Geschichte ist seine wesentlichste Leistung, sondern das, was sie beide erst ermöglicht: eine Philosophie des Menschen, sei es auch nur in der Idee! [11])

---

[9]) Haym a. a. O. 2, 681.

[10]) So neuerdings vor allem — und wie wir meinen, viel zu einseitig — von Lütgert in seinem genannten Werk über den deutschen Idealismus. Und wohl in Abhängigkeit von diesem von de Boor a. a. O.

[11]) Die eigene Struktur der „Ideen" erklärt sich ganz aus dieser Problemstellung. Natur und Geschichte werden hier zur Klärung des Menschen herangezogen. Dessen Problematik ist der Quellpunkt des Ganzen. Denn hätte Herder nur eine Philosophie der Natur geben wollen, hätte es der Geschichte nicht bedurft; wäre umgekehrt eine bloße Philosophie der Geschichte

Denn bei dieser ist es tatsächlich im wesentlichen geblieben. Je mehr wir das einheitliche Grundthema seines Philosophierens erkennen und dessen Tragweite für die philosophische Wissenschaft übersehen, desto deutlicher springt das durchaus Fragmentarische seines Lebenswerkes ins Auge. Wir sagten schon, daß Herder die umfassende philosophische Wissenschaft, die ihm vorschwebte, nicht ausgebildet hat. Es ist bei der Aufweisung der Idee und bei einigen Ansätzen geblieben. Das mag zunächst einen persönlichen Grund haben. Herder war kein systematischer Kopf, kein Denker von zäher Ausdauer und strenger Zucht der Gedanken, wie ihn diese ungeheure Aufgabe erfordert hätte. Auch fehlt ihm wohl die systematische Schulung der begrifflichen Arbeit, wie sie Kant oder Hegel besaßen. Das mag sein Werk von vornherein zum Scheitern verurteilt haben. Es darf aber nicht übersehen werden, daß der Grund dazu auch in der Idee seiner Philosophie selbst liegt. Denn so bedeutsam der Gedanke ist, die Grundlage derselben in der Totalität des Menschen zu suchen, so problematisch ist er doch auch. Denn diese Grundlage ist zugleich größtes Problem aller Erkenntnis und wird es immer mehr, je mehr sie bestrebt ist, den Menschen in seiner Totalität zu erfassen. Das hat Herder selbst am tiefsten gewußt, und wenn er die philosophische Arbeit einmal als eine Sisyphusarbeit bezeichnet hat,[12]) so ist dies ein Ausdruck dieser Erkenntnis. Wir verstehen nunmehr den Satz, den er im Reisetagebuch von 1769 schrieb: „Laßt uns also anfangen, den Menschen und menschliche Tugend recht kennen und predigen zu lernen, ehe man sich in tiefere Sachen mischet“,[13]) und wir vermögen es in einem tieferen Sinne zu ermessen, was ihn dazu trieb, in den „Fünfzehn Provinzialblättern für Prediger“ zu sagen, er wolle „wenigstens historisch, nicht philosophisch“ erinnern, „vom wem die Freiheit, solche Gottesluft zu schnappen, gnädigst eingeräumt sei“[14]) (wobei der Ton auf „wenigstens“ zu legen ist!). So führt ihn die Problematik der größeren

---

sein Ziel gewesen, nicht der Natur. Dagegen mußten beide ins Auge gefaßt werden, wo es galt, die Stellung des Menschen zu klären. Daß die eigenartige Art, wie dies in den „Ideen“ geschieht, von dem im Letzten nicht völlig geklärten Geistesbegriff Herders abhängt, kann hier nicht im Einzelnen gezeigt werden.

[12]) Sph. 13, 466 f

[13]) Sph. 4, 364. In der gleichen Weise fordert er in der Vorrede zur „Metakritik“ eine umfassende Ausbildung des Menschen als Vorbedingung der Philosophie. Siehe Sph. 21, 3 ff.

[14]) Sph. 7, 239. Gerade diese Stelle benutzt R. Stadelmann, um zu sagen: „Historisch, nicht philosophisch denken, begründen, erkennen steht über dem Tor zu Herders Geistesart geschrieben.“ Siehe: Der historische Sinn bei Herder, Halle 1928, S. 15. Er läßt dabei bezeichnender Weise das Wort „wenigstens“ des Herderschen Textes aus, und erfaßt nicht die Resignation, die in dieser Wendung Herders zur Geschichte sich gerade an dieser Stelle deutlich ausspricht — und damit auch nicht den großen philosophischen Hintergrund, aus dessen innerer Problematik diese resig-

Aufgabe, die Welt zu erkennen nach „Analogie zum Menschen“ zur Beschäftigung zunächst mit diesem selbst und hier in erster Linie mit seiner Geschichte.

Diese Wendung ist zunächst außerordentlich kennzeichnend. Denn die Beziehung des Menschen zur Natur ist eine unabänderliche. Soweit der Mensch Naturwesen ist, genügen große Züge, um ihn zu bestimmen. Aber dort, wo er sich in der Geschichte selbst Gegenstand wird, ist er sich selbst ein unerschöpfliches Thema. So wird das Studium der Geschichte wesentlichster Teil der Erkenntnis des Menschen, freilich nicht in allen ihren Einzelheiten, sondern in ihren großen Formen und Zusammenhängen. Damit haben wir von Herder selbst das noch einmal ausgesprochen, was wir oben darlegten. Die Erforschung der Geschichte steht für ihn im Dienste der größeren Frage nach dem Wesen des Menschen. Die Problematik des Menschen ist das primäre, von dem ein organischer Weg mit innerer Notwendigkeit auch zur Geschichte führt. Gewiß konnte der Mensch erst wahrhaft erkannt werden, nachdem auch die Geschichte als ein Teil seiner Wirklichkeit gesehen wurde — aber in der philosophischen Bestimmung ist die Frage nach dem Sein des Menschen die primäre, die das Interesse an der Geschichte erst erschließt. So ist die Geschichtsphilosophie, wie wir sagten, für Herder nicht Selbstzweck, sondern ein dienendes Glied im Ganzen der Erkenntnis, wenn auch von höchster Bedeutung.[15]) Daß Herder, wie Dilthey richtig gesehen hat, freilich ohne eine genügende Erklärung dafür zu finden, keine Formel über den „Sinn der Geschichte“ aufstellte,[16]) hängt damit zusammen. Indem er gar keine Philosophie der Geschichte treibt, wie etwa Lessing, Turgot, Hegel oder Fichte u. a., kommt er gar nicht auf den Gedanken, einen letzten Sinn der Geschichte zu ergründen und zu formulieren, sondern läßt im Ge-

nierte Wendung erwächst. Er erkennt damit auch nicht die philosophische Verwurzelung der Herderschen Geistesarbeit, sondern macht ihn, da er die Merkmale des exakten Historikers nun einmal nicht aufweist — zu einem „Virtuoso des historischen Sinnes“ (a. a. O. 124). Diese Auslegung erscheint uns ganz abwegig — sie wird der philosophischen Tätigkeit Herders — insbesondere seiner Kantkritik — in keiner Weise gerecht. Auch wenn S. 117 von einer großen Überschätzung der Ideologie als zukunftbildender Macht gesprochen wird, kann das nicht zugegeben werden.

[15]) Wenn Th. Häring von Hegel behauptet, daß er „der erste und einzige abendländische Philosoph war und bis heute wohl auch ist, der seine Erfahrungen, welche die Grundlage für alle seine Begriffsbildungen und systematischen Grundkategorien bilden, von Anfang an und vorzugsweise auf geistigem Gebiet, auf dem Boden der Geisteswelt, gemacht hat“, (Hegel, Sein Wollen und sein Werk, Leipzig und Berlin 1929, Bd. 1, S. 5) ist das also nicht richtig. Es gilt in vollem Umfang bereits von Herder, wenn er auch das Gebiet der Geisteswelt noch nicht in dem Maße überschaut, wie der spätere Denker. Ja, das Bedeutendste liegt darin, daß er nicht nur wie dieser von der Geisteswelt ausgeht, sondern auch die lebendige Natur im ursprünglichen Sinne berücksichtigt — daß er den Punkt gleichsam zum systematischen Ausgangspunkt der Philosophie macht, in dem sie sich beide treffen — den lebendigen Menschen.

[16]) Dilthey 1, 102.

gensatz zu den genannten Denkern seine Geschichtsphilosophie enden, dort, wo er zur Gegenwart selbst kommt. Hier, wo das tätige Leben des Menschen beginnt, wo er gleichsam selbst Geschichte macht, verliert die Philosophie der Geschichte für ihn das Interesse. Er ist also nicht nur, wie Dilthey sagt, „realistischer und kritischer“ [17]) als jene, sondern er hat ein ganz anderes Verhältnis zur Geschichte als die Denker, die man gemeinhin als Geschichtsphilosophen bezeichnet.

Für Herder ist die Geschichte nicht ein Gegenstand philosophischer Spekulation, sondern er kommt zu ihr aus der Problematik der lebendigen Existenz, und indem er so ihre Wirklichkeit erfährt, verbleibt er „nicht in Allgemeinvorstellungen, welche entweder den Totaleindruck des geschichtlichen Weltlaufs in einer Abreviatur, wie eine Wesenheit hinstellen, oder dieses zusammengezogene Bild von einem allgemeinen metaphysischen Prinzip aus entwerfen,“ [18]) sondern sucht er in ihr wirklich gewordene Formen der Existenz im Dienst der Klärung dieser selbst! [19])

Aber diese Wendung zur Geschichte ist zugleich charakteristisch für die Problematik, die in Herders Idee des Menschen selbst steckt! Sagen wir es gleich zuvor: Sie ist im Grund nichts anderes als die Flucht vor der letzten positiven Bestimmung der Existenz, vor dem Problem der „Zeitlichkeit der Vernunft“. Daß Herder bis zu dieser entscheidendsten und dunkelsten Frage vorstieß, haben wir bei der Entwicklung seiner Erkenntnislehre gesehen — er behauptete eine „Geburt der Vernunft“, eine Entwicklung der Vernunft nach Maßgabe der Entwicklung des Menschen. Er machte insofern Ernst mit dem Satz von der Identität von Vernunft und Mensch. Aber er dachte diese schwerwiegende Frage nicht zu Ende. Es blieb bei dem Hinweis auf das Problem. Seine Anthropologie erschöpft sich so in der Hauptsache in der Herausarbeitung der vielschichtigen Lebensfülle des Menschen und ihrer inneren Einheit in der Erkenntnis. Indem er den Menschen in erster Linie aus dem lebendigen Ganzen der Natur begriff, blieb er zunächst Gegner der Aufklärung, Künder des Protestes, den die junge Generation der Stürmer und Dränger — wir kommen gleich darauf zurück — aus neuer Erlebnisfülle gegen die Anthropologie dieser Epoche er-

---

[17]) Dilthey 1, 102.

[18]) Dilthey a. a. O. S. 98.

[19]) Dabei hat er ein wesentlich tieferes Verhältnis zur Geschichte als der „Geschichtswissenschaftler“, wie ihn Dilthey — siehe a. a. O. S. 98 f. — im Auge hat. Man kann hier mit Stadelmann sagen, Herder hat „historischen Sinn“, wenn man damit ein Verhältnis zur Geschichte ausdrücken will, das weder das des konstruktiven Geschichtsphilosophen noch das des eigentlichen Geschichtswissenschaftlers ist. Aber gerade dieses wird nur aus seiner tieferen philosophischen Position heraus verständlich.

hob.[20]) Als solcher sah er zunächst die lebendigen Kräfte. Dabei mußte natürlich die Frage ihrer Vergänglichkeit in der Zeit auftauchen — denn der Mensch als die Einheit dieser Kräfte war vergänglich — aber sie erscheint eben doch nur als ein Horizont, als eine Grenze, bis zu der das Denken vorstößt, nicht schon als ein positives Problem. Das zeigt sich am deutlichsten dort, wo Herder den Menschen zwar als sterbliches Wesen erkennt, aber die Einsamkeit seiner Existenz noch nicht klar zu erfassen vermag, trotzdem er sie sieht und die Bedeutung dieses Zusammenhangs ahnt. Gegenüber den leeren Theorien des Rationalismus begreift er den lebendigen Menschen — aber die individuelle Seele bleibt ihm doch noch eine „mit Nacht bedeckte Tiefe . . .., von der man noch bisher weder einen Grund hat, noch zum Grunde zu kommen ein Senkblei weiß".[21]) Was also später erst Wilh. v. Humboldt[22]) und in scharfer Form Stirner, Kierkegaard und Nietzsche klar herauszuarbeiten vermögen, den Menschen in seiner Einsamkeit,[23]) das sieht Herder erst aus der Ferne. Darin liegt das Eigenartige seiner Idee des Menschen, der besondere Charakter seines Existenzbegriffs. So deutet er das Problem des Todes zwar an, so sieht er bereits das Eigentümliche des Daseins, so ahnt er die Bedeutung der Geschichte — aber er gibt noch keine umfassende Philosophie der Existenz. Das, was hier das Nachdenken über den Menschen selbst ihm noch nicht zu erschließen vermag, das sucht er so dort, wo der Mensch als zeitliches Wesen gleichsam einen sichtbaren Ausdruck findet — in der Geschichte. So weicht er vor dem letzten schwersten Problem, das sein Standpunkt aufwirft, aus in ein Gebiet, das er gewissermaßen nun nur in seiner demonstrativen Bedeutung erschließt — noch nicht in seinem letzten inneren Sinn! Das Problem der historischen Zeit ist in seiner Philosophie also wohl angelegt, aber noch nicht entwickelt, das Charakteristische der Existenz wohl gesehen, aber noch nicht philosophisch ausgemünzt. Insofern hat F. Heine-

---

[20]) Aus der Tatsache, daß Herder viel von „Vernunft" spricht, ja sogar sein Ideal der Humanität vor allem durch diese umreißt und bestimmt zu schließen, er gehöre innerlich doch noch der Aufklärung an und sei insofern nur ein Vorläufer Kants und der Weimarer Klassik, ist falsch und oberflächlich in Anbetracht der völligen Überwindung jedes aufklärerischen Rationalismus, die — wie wir im 1. Teil zeigen konnten — Herders Erkenntnislehre bedeutet. Sie erfüllt das Wort Vernunft mit einem ganz neuen Geist, der der Aufklärung völlig fremd war. Auch der Primat der Erkenntnis bei Herder ist nicht ein Rest des aufklärerischen Geistes, sondern nur aus dem Ganzen seines neuen Standpunktes zu verstehen. Die hier abgelehnte Deutung begegnet in charakteristischer Weise auch noch bei A. H. Korff (Geist der Goethezeit, Humanismus und Romantik).

[21]) Sph. 8, 183.

[22]) Siehe W. Schultz: Das Erlebnis der Individualität bei Wilhelm v Humboldt, Deutsche Vierteljahrsschrift Jg. 7, H. 4, S. 654 ff.

[23]) Siehe dazu H. Schmalenbach: Die Genealogie der Einsamkeit. Logos 8, 62 ff.

mann recht, wenn er sagt, Herder tauche den Menschen in den Kosmos und sei zu einer Philosophie der historischen Existenz erst unterwegs[24]) und innerhalb dieser besonderen Frage ist W. v. Humboldt in der Tat sein Nachfolger und in gewissem Sinne sein Fortbildner. Aber der Vergleich gerade mit diesem Denker zeigt doch auch, inwieweit Herder das Existenzproblem trotz der aufgezeigten Grenzen umfassender stellt als Humboldt oder noch später etwa Kierkegaard. Denn er hat die Verwurzelung des Menschen in der Natur und die Bedeutung dieses Momentes für die Erkenntnis seines Wesens weit schärfer herausgestellt als die genannten Männer. Da der Mensch auch dort, wo er das Erlebnis der Einsamkeit im entscheidendsten Sinne hat, ein „Tier der Erde" bleibt, darf die größere Betonung dieser Zusammenhänge doch nicht auf Kosten dieser naturhaften Seite seines Seins geschehen, wie es bereits bei Humboldt deutlich der Fall ist. Das Problem des Daseins muß so gestellt werden, daß Natur und Geschichte eine sinnvolle Einordnung finden. Insofern zeigt der Vergleich der späteren Denker mit Herder, daß sie tatsächlich nur eine Seite dieses Problems entwickelt haben, die andere ebenso wichtige aber gleichsam verkümmern ließen, und inwiefern eine umfassende Analyse der Existenz in ihren Anfängen bei Herder stecken geblieben ist.

Mit dieser inneren Grenze, die in Herders Idee des Menschen selbst liegt, hängt wohl auch zusammen, daß die Frage keine letzte und endgültige Klärung gefunden hat, wieweit sich in der Anthropologie die Philosophie selbst völlig erschöpft oder wieweit diese nur eine Art Propädeutik für eine umfassende Wissenschaft des Seins ist.[25]) Aus der Einordnung der Ontologie in der „Metakritik" scheint hervorzugehen, daß die Problematik des Menschen das Übergeordnete ist und gegenüber jeder Seinswissenschaft bleiben sollte. Damit würde im Einklang stehen, daß für Herder ja im letzten alle Erkenntnisleistung, also auch die der Wissenschaft in jedem Sinne, im Dienst einer höchsten Entwicklung des Menschen steht, die er als „Humanität" bezeichnet.[26]) Die Philosophie als Anthropologie würde dann gleichsam die letzte und höchste Stufe der Erkenntnis im Dienste dieser Humanität sein — und sie würde als solche zugleich die Grenzen für alle einzelwissenschaftliche Erkenntnis abstecken, die sich dieser letzten Beziehung auf

---

[24]) F. Heinemann: a. a. O. S. XXI f.

[25]) Bei Kant ist diese Frage klarer. Er gibt in den „Metaphysischen Anfangsgründen . . ." und der „Metaphysik der Sitten" wirklich eine Metaphysik, für die die „Kritiken" offenbar nur propädeutischen Wert haben.

[26]) Vergleiche dazu den Aufsatz von R. Lehmann: Herders Humanitätsbegriff. Kantstudien Bd. 24, Heft 3, S. 242 ff. Freilich ist das Wesen der Humanität hier nicht tief genug begriffen. Insbesondere ist Herders Abhängigkeit von Shaftesbury hier viel geringer als Verfasser annimmt.

den höchsten Daseinszweck des Menschen stets bewußt bleibt.[27]) So würden sich auch im Hinblick auf Herders Humanitätsidee Philosophie und Wissenschaft sinnvoll einordnen lassen und auf diese selbst fiele insofern ein neues Licht, als sich von der Philosophie her nun deutlich zeigte, daß sie mit den Humanitätsideen der Aufklärung und des Rationalismus in keiner Weise mehr zusammengestellt werden kann. Denn sie erweist sich so als bestimmt nicht mehr durch die Vernunft im Gegensatz zur Natur, sondern durch den Menschen als besonderen Teil derselben. Damit tun sich auch hier Zusammenhänge auf, die in der meist an Kant orientierten philosophischen Ethik des letzten Jahrhundert kaum Erwähnung gefunden haben.

Geklärt hat sie Herder freilich nicht — aber daß die Philosophie unter ähnlichen Gesichtspunkten eine gegenüber dem Rationalismus neue Einordnung in das tätige Leben des Menschen selbst finden sollte, geht schon aus dem Titel seiner ersten philosophischen Schrift hervor. Dort wird gefragt, „wie die Philosophie für das Volk nutzbar gemacht" werden könne und ihre Bestimmung als Anthropologie geschieht unter ausdrücklicher Berufung auf diesen höchsten Zweck.[28]) Wenngleich man nun sagen könnte, daß den Popularphilosophen ja eine ähnliche Problemstellung geläufig war — unterliegt es doch keinem Zweifel, daß die viel umfassendere und tiefere Fassung der Frage Herder weit über diese hinaushebt und seine Erörterungen noch heute für die Philosophie ein Interesse haben, das die Schriften jener ihr niemals abnötigen werden. Freilich zeigt sein Festhalten an einer Philosophie als Wissenschaft, daß er auch im Hinblick auf diese Zusammenhänge und trotz der Unterordnung der Philosophie unter einen letzten ethischen Zweck, weit davon entfernt war, eine völlige Destruktion der Philosophie überhaupt von der Existenz her zu lehren, wie sie Feuerbach vorgeschwebt hat[29]) und wie sie heute gewisse, von Kierkegaard tief beeinflußte Richtungen, z. B. E. Griesebach,[30]) verlangen. Die Erkenntnis bleibt auch unter dem anthropologischen Gesichtspunkte ein höchster Wert, und die ihr immanenten Zusammenhänge fordern eine besondere Wissenschaft. Wie weit eine schärfere Herausarbeitung des Existenzproblems, eine noch stärkere Betonung der Vergänglichkeit des Menschen und damit der Vernunft selbst eine

---

[27]) Darin würde sie sich freilich nicht erschöpfen. Sie bleibt auch die Sphäre, in der der Mensch als ethisches Wesen die ewige Fragwürdigkeit seiner Existenz sich am eindringlichsten zum Bewußtsein bringt und überwindet. Aber über diese letzten ethischen Fragen läßt sich Herder nicht aus.

[28]) In der gleichen Weise will die „Metakritik" helfen, den Menschen „der Welt brauchbar" zu machen.

[29]) Im „Wesen des Christentums" nennt Feuerbach einmal das Ziel seiner Philosophie die Einsicht, daß es keine Philosophie mehr gebe. Siehe auch: Grundsätze der Philosophie der Zukunft.

[30]) Siehe vor allem dessen zusammenfassendes Werk: Gegenwart, Halle 1927.

Abwandlung dieser Zusammenhänge in der Richtung auf diese neueren Denker zur Folge gehabt hätte, kann nur eine systematische Behandlung der ganzen Frage klären.

Aber es zeigt sich hier erneut, wie tief Herder in den Mittelpunkt der philosophischen Problematik hineinführt. Zwar gibt er keine Philosophie, die man, um ein Schellingsches Wort zu gebrauchen, „als eine Beute nach hause tragen könnte" — wohl aber eine klare Idee dieser Wissenschaft von weittragender Bedeutung. Das aber ist umso höher zu bewerten, als sie seine eigenste Leistung ist.

Zweifellos sind die Einflüsse, die er von vielen Seiten erfahren hat, tiefgreifender Art gewesen. Seine Abhängigkeit von Leibniz, von Spinoza, von Rousseau, von Shaftesbury, den Griechen u. a. ist nicht zu verkennen. In der Erkenntnislehre haben die Nouveaux essays bedeutende Eindrücke hinterlassen, was sich in der Auffassung des Gedankens als einer helleren, der Empfindung als einer verworrenen Erkenntnis ausspricht, in der „Metakritik" wird an Leibniz' Idee einer Intellektualwelt mit ausdrücklicher Berufung auf diesen Denker festgehalten und die Idee einer umfassenden Metaphysik der Sprache knüpft an verwandte Pläne desselben an.[31]) Aber ganz abgesehen davon, daß, wie wir sahen, die kritischen Einwände gegen diesen Philosophen die wichtigsten Fragen von dessen System betreffen (Monadenlehre, Theodicee, prästabilierte Harmonie) hat sich die Idee des lebendigen Menschen als der Grundlage philosophischer Erkenntnis ganz unabhängig von diesem entwickelt. Die abstrakte Monadenlehre kann ihn hier nicht angeregt haben, umso weniger, als Herder, wie wir zeigten, diese Vorstellung durchaus abgelehnt hat. Es läge näher, hier den Einfluß Rousseaus anzunehmen. Wie groß dieser aber auch gewesen sein mag — in einem – und gerade dem wesentlichsten – Punkt ist ihm Herder nicht gefolgt. Seine Entwertung von Vernunft und Erkenntnis zugunsten der lebendigen sinnlichen Kräfte des Menschen hat er nicht nur nicht gebilligt, sondern gerade diese sinnliche Organisation benutzt, um die Tatsache und die Notwendigkeit der Vernunft abzuleiten. Insofern als der „Mensch" Herders ein im ausgesprochensten Sinne zur Vernunft begabtes und berufenes Geschöpf ist, ist seine Idee unabhängig von dem französischen Denker concipiert. Und insofern er insbesondere nun Grundlage der Philosophie wird, erfährt diese eine Bestimmung, die sie von Rousseaus geistiger Welt grundsätzlich trennt. Denn sie erweist sich nicht als ein Irrationalismus des Gefühls, sondern als eine Disziplin klarer Einsicht und Erkenntnis. Sie erwächst nicht aus Resignation gegenüber dem Rationalismus, sondern aus einer neuen positiven Bestimmung der Erkenntnis, die Rousseau gar nicht sah, und sie ist auf Ziele gerichtet, die

[31]) Hier wird übrigens auch der Bedeutung Luthers als des Schöpfers der deutschen Sprache für die Philosophie gedacht.

dieser prinzipiell verneint hätte. Der Mensch als „Tier der Erde" ist für Herder nicht Anfang und Ende, sondern gleichsam nur Anfang und die „Natur" ist ihm durchaus nicht letzter und einziger Beweisgrund. Vielmehr hat der Mensch seine spezifische Welt in die als eine Welt der Kultur hineinzuwachsen, seine größte und edelste Aufgabe bleibt. Diese aber erschloß sich dem forschenden Blick nur, indem dieser selbst unmittelbar Problem wurde, indem er als lebendiger, d. h. nun als zur Kultur berufenes Naturwesen erlebt und die Eigenart dieser existenziellen Position durchdacht wurde. Dieser Ausgangspunkt aber lag Rousseau denkbar fern und Herder folgte ihm gewissermaßen nur soweit, als er mit ihm ein Gegner der rationalistischen Aufklärung war. Der eigentliche Kerngehalt des Herderschen Denkens konnte von ihm keine schöpferische Anregung erfahren.[32])

Dasselbe gilt in anderem Sinne von Spinoza. Die Idee des Menschen, wie sie Herders Philosophie grundlegend bestimmt, ist ohne jeden Einfluß von diesem Denker concipiert, denn sie ist Spinozas System völlig fremd — ebenso die eigentliche Intention und der besondere Geist dieser Philosophie. Damit steht keineswegs in Widerspruch, daß Herder ihn häufig lobend erwähnt und in einer seiner größten naturphilosophischen Schriften eine Ehrenrettung des Verkannten unternimmt. Denn der Spinozismus gestattete eine Anschauung der Natur, wie sie sich ähnlich aus Herders neuem Erleben ergab — und die Gotteslehre dieses Denkers stand Herders Idee der „Göttlichen Natur" sehr nahe. So konnte er gegen Jacobis falsche Behauptung, Spinozismus sei Atheismus, von seinem anderen und umfassenderen Standpunkt aus sehr wohl eine Ehrenrettung desselben unternehmen, indem er die Naturanschauung Spinozas als eine von der Gottes-Idee getragene und damit seiner eigenen entsprechende aufzeigte, ohne doch — wie er

---

[32]) Wohin es zu führen vermag, wenn dies nicht genügend ins Auge gefaßt wird, zeigt die Interpretation, die Herder in dem bedeutenden Werke von H. A. Korff: „Geist der Goethezeit" erfahren hat. Sein Gegensatz zur Aufklärung wird hier aus einem allgemeinen Irrationalismus verstanden, aber derselbe Irrationalismus soll kennzeichnend für Rousseaus Anschauungen sein, sodaß Herder geradezu als der „deutsche Rousseau" erscheint. (H. A. Korff: „Geist der Goethezeit", Leipzig 1923, S. 76 ff.) Damit aber wird Herders ausdrücklicher Protest gegen Rousseaus geistige Welt überhört, damit bleibt der bei aller Verwandtschaft tiefe Unterschied zwischen beiden Denkern unbegriffen. Gerade dieses Beispiel zeigt, wie wenig damit getan ist, Herder einem allgemeinen Irrationalismus zuzurechnen und wie nötig es vielmehr ist, viel bestimmtere Kriterien aus der Eigenart seiner Lehre zu entwickeln. Allein dann, wenn vom Menschen in der besonderen Fassung, die ihm Herder gibt, ausgegangen wird, erscheint Herders Stellung klar und eindeutig, indem erst auf diese Weise sowohl die Unterschiede von Rousseau als auch die natürlichen Beziehungspunkte zu diesem Denker übersehen werden können. Mögen die einzelnen Bestimmungen des Menschen von Herder nicht zu voller Klarheit gebracht worden sein, soweit sind sie umrissen, daß uns die Bedeutung derselben für das Ganze der Erkenntnis deutlich ersichtlich wurde.

ausdrücklich sagt — seinen Standpunkt mit dem des Spinozas „gleichzusetzen".[33]) Es kann nicht nachdrücklich genug betont werden, daß das Gespräch „Gott" kein anderes als dieses bedingte Ziel verfolgt und in keiner Weise als ein Bekenntnis Herders zum Spinozismus überhaupt gewertet werden kann.[34]) Vielmehr sollte gerade seine Philosophie und ihre anthropologische Grundtendenz dazu führen, die offenbar falsche Meinung, als sei die große geistige Bewegung jener Zeit nur durch den Einfluß dieses Denkers möglich gewesen,[35]) zu revidieren und die Einsicht zu fördern, daß sie aus den Tiefen der deutschen Seele selbst kam und erst, nachdem diese ein neues Bild der Welt erschlossen hatten, sich auch ein Zugang zu dem lange verkannten und verfehmten Spinoza ergab, dessen so wieder erweckte Philosophie dann freilich wiederum auf die Gestaltung der Anschauungen jener Zeit — aber nur in dem an Herder deutlich gewordenen bedingten Sinne wirken konnte![36])

Diese Beziehung zu Spinoza zeigt auch, weshalb Herder sich zu den Vertretern der alten Metaphysik im Grunde mehr hingezogen fühlen mußte, als z. B. zu Kant, trotzdem er in seiner Grundposition diesem, wie wir sahen, viel näher stand. Denn jene ließen die Welt in ihrer lebendigen Realität doch bestehen. Sie suchten sie im Grund nur zu deuten, ohne sie zu leugnen. Durch Kants Trennung von Ding an sich und Erscheinung schien ihm ihr lebendiges Sein zerstört und zu einem „Bewußtseinsphänomen" erniedrigt. Das war für Herder nicht nur völlig unausdenkbar, — das war ihm im letzten eine blasphemische Rebellion gegen Gott, die nach seiner Meinung umso „lächerlicher" wirkte, als sie von Menschen unternommen wurde, die durch ihr Werden und Vergehen in den lebendigen Zusammenhang der Natur selbst eingegliedert blieben. Deshalb hatte er für die „ungeborenen Kantianer"[37]) nur Hohn und Spott[38]) und für die vorkantischen Philosophen zumindest liebevolles Verständnis, auch wenn er sie im Ganzen ablehnen mußte.

Diese Einstellung bestimmt im Grunde auch die Bedeutung, die den Einflüssen Kants auf seine Entwicklung zuzumessen ist. In der früheren Jugend sind diese zweifellos vielseitiger Art gewesen — aber das Unverständnis für den Kritizismus zeigt doch deutlich, daß sie die Idee seiner Philosophie nicht betroffen haben können. Wir haben keinen Grund, an der Wahrheit jenes Zeugnisses des alten Herder zu zweifeln, daß er schon als Schüler

---

[33]) Siehe dazu das Gespräch: „Gott", Sph. 16.

[34]) Dies auch gegen Freudenthal. Daß er im Gespräch „Gott" nicht Spinozismus im gewöhnlichen Sinne vorträgt, betont bereits Erdmann: Grundriß II, 365. Ebenso Willmann a. a. O. III, 639.

[35]) Wie auch Freudenthal, Spinoza, 2. Aufl., Heidelberg 1927, 2, S. 225 ff., noch behauptet. Ebenso M. Kronenberg a. a. O.

[36]) Dies gilt im ganzen Umfang auch von Goethe.

[37]) Sph. 22, 17.

[38]) Siehe dazu Sph. 21, 274, wo er sich gewissermaßen „grundsätzlich" dazu äußert.

des großen Philosophen sich dem bestrickenden Einfluß seines Denkens und seines Vortrages zu entziehen gesucht habe.[39]) Im letzten Grunde war seine geistige Welt bei aller Verwandtschaft der Einstellung doch eine andere, als die Kants.

Näher läge es hier, an Anregungen von Seiten der Popularphilosophen zu denken. Diese haben sich ja im Anschluß an Popes Wort: „The proper study of mankind is man“ [40]) eingehend mit dem Menschen beschäftigt. Aber schon ein flüchtiger Blick auf die Schriften eines Engel, Sulzer, Eberhard, Baumgarten usw. zeigt, daß ihnen die Weite des philosophischen Blickes völlig fehlt. Das wird bei denen besonders deutlich, die sich dem Plan einer philosophischen Anthropologie wirklich genähert haben, also etwa bei Abbt, Tetens und Platner. Es finden sich Ansätze, aber nicht grundsätzliche Erörterungen, die Herder wahrhaft hätten fördern können. So hat Abbt wohl eine „menschliche, natürliche, gesunde Philosophie“ erstrebt, wie er sie an Cicero und Socrates bewunderte [41]) — aber eine umfassende Grundlegung der Philosophie in dieser Richtung ist er seiner Zeit schuldig geblieben. Tetens hat in seinen „Philosophischen Versuchen über die menschliche Natur und ihre Entwicklung“ [42]) einzelne Seiten der Menschennatur mit großer Tiefe und mit Umblick dargestellt und in den Kreis philosophischer Betrachtungen gezogen — was sich besonders in seiner Polemik gegen Wolff deutlich auswirkt —, aber die Idee des Menschen selbst findet doch keine klare Exposition. Das gleiche gilt von Ernst Platner, trotzdem dieser am weitesten in der Richtung Herders vorstößt. Er hat eine umfassende Anthropologie geschrieben unter dem Titel: „Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise“.[43]) Aber schon dieser Titel deutet an, daß sie im Gegensatz zu Herders Anschauungen nichts anderes ist als eine großangelegte Psychologie, eine Anthropographie, nicht eine neue Fundamentalanalyse der Erkenntnis vom Menschen her. Sie gewinnt damit für die Philosophie als Ganzes niemals die zentrale Bedeutung, wie die Herders. Das erhellt klar auch aus den „Philosophischen Aphoris-

---

[39]) Sph. 22, 12.

[40]) Erdmann 2, 278.

[41]) Abbt hatte in einer Rezension in den Literaturbriefen den Satz aufgestellt, die Philosophie sei die Wissenschaft oder Kunst, die „die Verhältnisse des Menschen gegen alles, was er außer sich denkt, anzugeben habe, die also den Menschen niemals aus dem Gesicht verliert.“ Haym a. a. O. 1, 50. — Vergl. dazu auch A. Bender: Th. Abbt, Bonn 1922, S. 103: „Das ist es, was auch Abbt erstrebt: die menschliche, natürliche, gesunde Philosophie, jene Denkart, die er an Cicero und mehr noch an Sokrates bewundert, dem großen Menschheitsphilosophen . . . . “ Aber zu der klaren Forderung einer philosophischen Anthropologie hat er sich gegenüber der Aufklärungsphilosophie nicht erhoben.

[42]) Berlin 1913 (Neudrucke der Kant-Ges. Bd. 9).

[43]) Leipzig 1791.

men“ [44]) dieses Denkers, die den Grundriß seiner systematischen Philosophie enthalten. Zwar beginnt diese auch für Platner mit der Frage: was ist der Mensch? Was ist die Welt? [45]) Aber es wird dann doch das alte Schema der Wolffischen Philosophie beibehalten: Kosmologie, Psychologie, Theologie.[46]) Es wird nur neuartige unterbaut — nicht das Gesamtgefüge der Wissenschaft aus einem neuen fundamentalen Ansatz heraus zum Problem gemacht. Die Philosophie wird zwar bereichert, ihre Basis verbreitert — aber ihr innerer Geist wird nicht revolutioniert.

Eine direkte Beeinflussung durch Platner ist also umso weniger anzunehmen, als Herder ihn auch kaum erwähnt.

Daß Wolff nicht fruchtbar auf die von uns herausgearbeitete Grundanschauung eingewirkt hat, ist von vornherein klar. Er wird denn auch nur im polemischen Sinne genannt. Allein seine Einführung der deutschen Sprache in die Philosophie wird gelobt. Das gleiche gilt von Baumgarten, der ihn im übrigen nur als Aesthetiker, nicht als Philosoph überhaupt interessierte.

Von den Griechen werden Plato und Aristoteles häufig erwähnt. Ob Herder sich wirklich eingehend mit ihnen befasste, erscheint zweifelhaft. Er hat wohl auch mehr in Einzelfragen von ihnen gelernt, als im Hinblick auf die Idee der Philosophie selbst. Dagegen ist ihm Sokrates stets das leuchtende Vorbild des wahren Philosophen gewesen. Und gerade die mit dem lebendigen Leben stets verbunden bleibende Lehrart dieses Weisen hat ihre tiefe Wirkung auf ihn nicht verfehlt.

Ganz entsprechend sind die beiden eigentlich sokratischen Geister der neueren Philosophiegeschichte seine zweifellos bedeutsamsten Anreger geworden: Shaftesbury und Hamann. Nicht nur die naturphilosophischen und aesthetischen Anschauungen des ersteren haben ihn tief beeinflußt, sondern in erster Linie wohl seine Forderung des Primates der Selbsterkenntnis für alle Erkenntnis.[47]) Die „home-spun philosophy“ dieses geistvollen Denkers war wirklich eine Idee, die für die Entfaltung seines eigenen Grundgedankens von Wert war. Und diese Frage der Selbsterkenntnis war zugleich der Punkt, an dem Hamanns geistige Welt in die seine hineinwirkte. Denn diese Forderung spielt bei Hamann eine so be-

[44]) Philosoph. Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. Leipzig 1784.

[45]) a. a. O. S. 3.

[46]) a. a. O. S. 5 ff.

[47]) Man vergl. dazu die „Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times,“ London 1727. Vor allem die Essays: „Soliloquy or advices to an author“ und „A Letter concerning Enthiusiasm.“ Weiser hat in seinem bekannten Buch: Shaftesbury und das deutsche Geistesleben, Leipzig 1916, diese Seite des Shaftesburyschen Geistes nicht klar genug herausgehoben und gerade seine anregende Wirkung auf die deutsche Philosophie nicht gesehen. So viel wir sehen, hat allein Dilthey (Ges. Werke 2, S. 391 ff.) auf die Bedeutung, die die Idee des Menschen für Shaftesburys geistige Welt hat, hingewiesen.

deutsame Rolle,[48]) daß Herder wohl nicht unbeeinflußt von ihr bleiben konnte und wohl auch ihr neben den Lehren vom Genie, vom Zusammenhang von Vernunft und Sprache usw. fruchtbare Förderung verdankt. Trotzdem möchten wir gerade im Hinblick auf dieses zentralste Problem an der Selbständigkeit Herders auch ihm gegenüber festhalten. Denn zu der umfassenden Idee des Menschen in Herders Sinn hat es Hamann nicht fortgebildet, der Gedanke der ganzheitlichen Einheit des Menschen lag ihm so fern, wie die Entwicklung der gesamten Philosophie aus diesem neuen Fundament.[49]) Hier bildete sein christlicher Mystizismus eine unüberwindbare Schranke.

So sind wir wohl berechtigt, in der Idee der „menschlichen Philosophie" Herders eigenstes Gut zu sehen, ja wir möchten sagen, daß in ihr der Geist jener Epoche zu einem philosophischen Ausdruck kam, den Herder selbst so begeistert verkündet, und den er in der literarischen Betrachtung als einer der ersten vertreten hat — der Geist des Sturmes und Dranges. Wie in der Dichtung bei Goethe, Lenz[50]) und ihren Genossen der lebendige Mensch in ganz neuer Weise zur Sprache kam,[51]) wie er als bedeutendes Problem dichterischer Gestaltung begriffen wurde, so drängte er auch die philosophische Spekulation in eine neue Fragestellung. Herder ist es gewesen, der dieser einen Ausdruck verlieh mit all den Tiefen und all den Schwächen, die die geistige Arbeit dieser Männer

[48]) R. Unger sagt in seinem umfassenden Werk, daß sie den „Ausgangs- und Mittelpunkt der psychologischen Theorien Hamanns" bilde (Hamann und die Aufklärung, Jena 1911, Bd. 1, S. 127) und Hamann selbst hat ihre Bedeutung einmal so gekennzeichnet: „Die einheimische Selbsterkenntnis scheint die Einheit zu sein, welche das Maß und Gehalt aller äußerlichen Erkenntnis bestimmt." (Schriften, 4, S. 464.)

[49]) Auch die Darstellung, die Unger a. a. O. von den philosophischen Anschauungen Hamanns gibt, zeigt, daß Hamann diesen Gedanken in dieser Form nicht erfaßt hat.

[50]) Siehe hier vor allem auch die Prosaschriften im 4. Band der Levyschen Gesamtausgabe.

[51]) Auf die Bedeutung, die der lebendige Mensch auch für die Dichtung des Sturmes und Dranges gewinnt, hat zum ersten Mal H. A. Korff in seinen öfter genannten Büchern hingewiesen. Es kommt dabei auf den Menschen als Ganzen an, darauf, daß dieser als Ganzer erlebt wurde und nicht nur z. B. Triebe, Leidenschaften, Phantasie und Herz eine neue Bedeutung und Betonung fanden, wie es die Literaturgeschichte meist dargestellt hat. Gerade Herders Lebenswerk zeigt, welche Bedeutung der Mensch — gleichsam als neue Form des Erlebens für die Epoche erlangt, die also im Gegensatz zu Gundolfs Meinung alles andere als formfeindliches Chaos war. Man kann sie freilich nicht nach bloß ästhetischen Gesichtspunkten beurteilen — man muß die zentrale Stellung, die das Erlebnis des Menschen für sie gewinnt, erfassen, um zu erkennen, was sie wollte, und was sie nicht erreicht hat. Auch ihre Lehre vom Drama, ist, wie Lenz beweist, von hier aus bestimmt. Zugleich vermag man von diesem Problem aus klar die schöpferischen Geister von den bloßen Mitläufern zu scheiden. Herder hatte allen Grund, sich schon frühzeitig von den bloßen Kraftgenies zu scheiden und das war keineswegs eine Absage an seinen eigenen früheren Geniebegriff. Für ihn war immer der lebendige Mensch maßgebend.

charakterisierte. So zeigt sich, daß der Sturm und Drang, den man bisher in der Geschichte der Philosophie kaum beachtete oder doch nicht als selbständig wichtige Epoche gewertet hat,[52]) eine eigene philosophische Sendung erfüllt, unabhängig von der rationalistischen Philosophie und unabhängig von Kant. Es ist sein Verdienst, die Philosophie zum ersten Mal grundsätzlich als philosophische Anthropologie begriffen zu haben, aus der Problematik des Lebens selbst und d. h. eben des Menschen und nicht von der Wissenschaft her zur Philosophie vorgestoßen zu sein, vielmehr das Problem der Wissenschaft überhaupt von dieser tieferen Fragestellung aus neu aufgeworfen zu haben. Das bedeutet für die Philosophie eine neue Entwicklungsphase in der Richtung, die durch Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft gekennzeichnet ist. Denn auch die Erkenntnis, die für Herder und damit für die ganze Epoche so umfassende Bedeutung gewinnt, ist nicht der Geist der Spekulation —, sondern in erster Linie Lebenspathos. Sie ist gleichsam gebändigt in die Form des lebendigen Menschen und es führt zu tragischen Konflikten, wo sie diese zu sprengen sucht, wie es der „Faust" so tief gestaltet. Bei dieser neuen Einordnung der Erkenntnis in das Ganze des menschlichen Lebens fiel auch der Philosophie eine neue Sendung zu. Und der Verkünder dieser Mission war nicht etwa Jacobi mit seinem Gedanken einer zweifachen Wahrheit, mit seiner zwiespältigen Welt eines extremsten Idealismus einerseits und einer Philosophie des Gefühls und des Glaubens andererseits, — sondern Johann Gottfried Herder. In ihm wurde das Gegenstand philosophischer Besinnung, was die ganze Epoche beseelte. Und seine Idee der philosophischen Anthropologie ist umso höher zu werten, als sie mit den letzten philosophischen Intentionen des Mannes zusammenfällt, der aus der Aufklärung in eine neue Zeit hinüberweist — Immanuel Kants![53])

---

[52]) In neuester Zeit hat E. Gelpcke die Forderung ausgesprochen, den Sturm und Drang auch für die philosophie-geschichtliche Betrachtung mehr auszuwerten, als es bisher geschehen ist. In seinem Buche: Fichte und die Gedankenwelt des Sturm und Drang, Leipzig 1928, sagt er auf S. 11: „Diese Bewegung darf nicht allein literarhistorisch gewertet werden, sondern muß darüber hinaus auch philosophie-geschichtlich, kulturgeschichtlich und letztlich ideengeschichtlich verstanden werden." Siehe auch S. 10, 13 ff. Aber Gelpcke charakterisiert den Sturm und Drang doch nur nach den in der literaturgeschichtlichen Betrachtung üblichen Gesichtspunkten, ohne in die Tiefe seiner philosophischen Sendung einzudringen. Es gelingt ihm nicht, ihn philosophie-geschichtlich eindeutig zu kennzeichnen.

[53]) Vielleicht wird gerade an seinem philosophischen Schrifttum besonders deutlich, wie durchaus auch der späte Herder der Gedankenwelt des Sturmes und Dranges verbunden blieb!

Zusammenfassung und Ausblick.

Diese Arbeit stellte sich die Aufgabe, Herders philosophische Anschauungen in ihren Grundzügen darzustellen. Sie beschränkte sich ausdrücklich auf die Herausarbeitung des zentralen Problems seiner Philosophie und seine allgemeine Kennzeichnung. Diese Begrenzung legte sie sich nicht aus äußeren Gründen auf, sondern aus Gründen, die in der Sache selbst liegen. Die einleitenden Betrachtungen stellten eine ganze Reihe — wenn man so sagen darf — formaler Momente zusammen, die Herders Lebenswerk schon äußerlich von den großen wissenschaftlichen Gebäuden der Philosophiegeschichte sondern. Wenn dort schon aus der äußeren Struktur seiner Schriften, aus seinem Stil und der Eigenart seiner gedanklichen Arbeit, die auch dem oberflächlichsten Betrachter in die Augen fallen, gefolgert wurde, daß auch die eingehendste Analyse sich niemals das Ziel würde setzen können, ein in sich geschlossenes systematisches Ganzes philosophischer Gedanken in diesen Schriften nachzuweisen, so hat diese Analyse selbst die Richtigkeit dieser Folgerung erwiesen. Eine nach allen Richtungen ausgebildete und durchgearbeitete Philosophie etwa im Sinne Kants u. a. hat Herder nicht hinterlassen und es wäre ein müßiges Unterfangen, eine solche in seinen Büchern aufweisen zu wollen. Auch seine geschlossenste Schrift, die „Metakritik", ist mit einem philosophischen Werk, wie etwa die „Kritik d. r. Vernunft" gar nicht zu vergleichen. Wenn wir aber oben trotz aller Einschränkungen die Frage nach einer bestimmten Grundanschauung der Philosophie, nach einer in diesen äußerlich so chaotisch erscheinenden Schriften steckenden Idee dieser Wissenschaft aufwarfen und die Notwendigkeit ihrer Klärung für ein Verständnis der Herderschen Lebensarbeit als Ganzes andeuteten, so hat die Analyse die Berechtigung dieser Fragestellung gleicherweise erwiesen. Wir fanden eine nicht in allen Punkten geklärte, aber in den Umrissen deutliche und in ihrem wesentlichen Gehalt einheitliche Auffassung von Wesen und Bedeutung der Philosophie, die einer umfassenden Herausarbeitung durchaus wert war. Es ergab sich die eigenartige Tatsache, daß in ganz neuer Weise über die Philosophie nachgedacht wurde, umfängliche Mittel zu ihrer Gestaltung im Sinne einer fundamentalen Wissenschaft aufgedeckt wurden, die in ihnen steckende Überzeugung vom Wesen dieser Wissenschaft gegen bedeutende andere Richtungen abgegrenzt und verteidigt, aber diese selbst nicht im Zusammenhang entwickelt wurde. Die Analyse hatte sich also damit zu begnügen, die jenen Meditationen zugrunde liegende Fragestellung freizulegen und ihre Tragweite für die Philosophie aufzuweisen.

Im Hinblick auf die Philosophie als lehrbaren Bestand der Geistesgeschichte bedeutet die damit zutage tretende Grenze der Herderschen Leistung eine Beschränkung seiner Bedeutung, die in

dieser Weise etwa für Leibniz oder Kant nicht gilt. Im Hinblick auf die Philosophie überhaupt als den Ort immer neuer Fragestellung nach dem Sinn des Seins in weitester Bedeutung indessen, ist sie ganz unabhängig davon als eine wesentliche Bereicherung zu betrachten. Hier erschließt sie eine neue Möglichkeit philosophischer Arbeit von noch nicht ermessener Weite, hier erweist sich Herder als ein durchaus selbständiger und ursprünglicher Geist, entgegen den Meinungen auch eines Schopenhauer oder eines Nietzsche als ein echter „Selbstdenker" und ein wahrhafter „Fruchtboden" neuer Ideen. Von diesem Punkte muß denn auch die Beurteilung seiner „Bedeutung" ausgehen, nicht aber, wie bisher, von dem, was er an tatsächlichen „Resultaten" gibt. Auf den neuen Geist, der hier lebendig ist, kommt es an, auf die neuen Möglichkeiten, die er erschließt.

Diese Einstellung zu Herder kann für die Beurteilung der Entwicklung der philosophischen Problematik jener Zeit nicht ohne Folgen bleiben. Es geht nicht mehr an, die entscheidende Wandlung des philosophischen Gedankens allein an den Namen Kants zu knüpfen und alles, was gleichzeitig, bezw. in der nächsten Folgezeit entstand, als bloße Polemik gegen den Kritizismus ohne tieferen positiven Gehalt oder als seine Ergänzung nach der nur inhaltlichen, nicht im strengeren Sinne philosophischen Seite, zu betrachten und zu werten. Unsere Untersuchung hat vielmehr gezeigt, daß neben Kants „kritischem Weg" in Herders Denken sich eine durchaus selbständige Grundlegung der Philosophie vollzog, die, obwohl nicht systematisch vollendet, doch einen Gesamtaspekt eröffnet, dessen wesentlichste Momente durch die kritischen Gedankengänge nicht bestimmbar sind. Das philosophiegeschichtliche Bild jener Zeit ist also wesentlich reicher, als es die einseitig an Kant orientierte Geschichtsschreibung dieser Wissenschaft meist darzustellen vermochte.

Sicherlich ist Kants direkter Einfluß auf die Entwicklung der philosophischen Probleme viel größer, als der unseres Denkers, — aber es kann doch keinem Zweifel unterliegen, daß z. B. die von Kant sich losringende Philosophie der Romantik ohne die von Herder neu entdeckte Welt kaum denkbar wäre. Ohne daß Herders Name stets genannt würde, haben seine Gedankengänge doch eine tiefe Wirkung auf die Folgezeit ausgeübt, und vieles, was als unmittelbares Gut des romantischen Geistes erscheint, ist in Wirklichkeit nur ein Erbe aus dem reichen Schatz der Herderschen Gedankenwelt. Man denke nur an die Philosophie der organischen Natur, der Geschichte, an die Philosophie der Kunst, der Sprache, an die in der Spätromantik lebendigen Probleme der Gesellschaft, des Volkstums, ja, wenn man sich des späten Schelling erinnert, der philosophischen Anthropologie selbst. Alles das war nur möglich auf Grund einer neuen Ansicht der Welt und des Menschen, die in Kants Lebenswerk in dieser Weise noch nicht gegeben, wohl aber von

Herder in ihren Umrissen entdeckt worden war. Die Beziehungen, in die Herder — und durch ihn der Sturm und Drang — philosophisch gesehen, zur Folgezeit tritt, sind also viel reichhaltiger, als man meist geglaubt hat. Es zeigt sich auch von der Philosophie her, daß vor allem die Romantik nicht eine ursprüngliche Bewegung war, sondern in sehr wesentlichen Punkten die Fortbildung von Gedanken, die der Sturm und Drang im Kampf gegen die Aufklärung entwickelt hatte.

Eigenartig ist freilich, daß gerade die entscheidende Fragestellung der Herderschen Philosophie nicht erkannt worden ist und als solche wohl auch keine tiefere Wirkung ausgeübt hat. Vielmehr hat gerade die folgende metaphysische Epoche der deutschen Philosophie eine Richtung eingeschlagen, die Herder niemals gebilligt hätte, trotzdem sie, wie wir sagten, in vielen einzelnen Punkten auf seinen Schultern ruht. Ebenso wie er Fichtes Ich-Philosophie entschieden ablehnte,[1]) hätte er die Metaphysik Schellings und seines Kreises nicht anerkennen können, ebensowenig wie die Hegels. Gerade im Hinblick auf den letzteren muß man es bedauern, daß eine eingehendere Auseinandersetzung nicht erfolgt ist. Denn Hegel hat mit den Mitteln des romantischen Geistes die Idee der absoluten ratio bis zum Extrem entwickelt und das ganze System seiner Philosophie auf ihr aufgebaut. Hier wäre gerade der Mann sein natürlichster Gegner gewesen, der diese Idee am entschiedensten und leidenschaftlichsten bekämpft und mit seinem Gedanken einer Sterblichkeit der Vernunft, einer Identität von Vernunft und lebendigem Menschen, am eindringlichsten zu widerlegen versucht hat. Hegel hat sich nun zwar mit Jacobi [2]) und mit Kant eingehend auseinandergesetzt, vor allem den von dem ersteren behaupteten Gegensatz von Glauben und Wissen zu widerlegen versucht — seinem im Grunde aber entschiedensten Gegner keine Beachtung geschenkt. Und doch hat Herders Philosophie recht gesehen, wenn auch nicht explicite, die Kritik an diesem Denker vorweg genommen, die später Feuerbach vom Boden der Anthropologie aus unternahm — und zwar in einem viel tieferen Sinne als dieser, denn seine Idee des Menschen ist viel reicher als die Feuerbachs, der doch wesentlich Sensualist war und dem die Verwurzelung in den großen Problemzusammenhängen des Geistes fehlt,[3]) wie wir sie bei Herder beobachten konnten.

---

[1]) Haym: a. a. O. 2, 684 ff.

[2]) Hegel: W. 15, 535 ff.

[3]) Siehe Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, S. W. Bd. 2, 269 ff. Die Beziehung zu Herder ist deutlich, wenn es § 54 heißt: „Die neue Philosophie macht den Menschen mit Einschluß der Natur als der Basis des Menschen, zum alleinigen universalen und höchsten Gegenstand der Philosophie — die Anthropologie also, mit Einschluß der Physiologie zur Universalwissenschaft."

Wenn sich so gerade an diesem Beispiel zeigt, wie wenig damals die entscheidende Fragestellung der Herderschen Philosophie Beachtung fand, ist doch der geisteshistorische Zusammenhang, in dem er auch als ein Begründer der philosophischen Anthropologie stand, wichtig genug, um hervorgehoben zu werden. Auch wenn eine direkte Abhängigkeit der einzelnen Denker sich nicht feststellen läßt, beleuchtet er doch die Entwicklung des philosophischen Gedankens von einer neuen Seite. Dies aber erscheint uns umso beachtenswerter, als sich hier eine Beziehung zur philosophischen Spekulation der Gegenwart ergibt.

Denn das, was Herder vorläufig noch unklar herauszuarbeiten suchte, zur Klarheit und Vollendung zu bringen, wird nicht zuletzt die Aufgabe erst der Gegenwart sein [4]) und es scheint uns kein Zufall zu sein, daß gerade die gegenwärtige Philosophie sich als das begreift, was Herder erstrebte — als philosophische Anthropologie in dem ganzen von Herder angedeuteten Umfang.[5])

Unter den Ahnen der philosophischen Anthropologie wird Herder heute kaum genannt, aber in Anbetracht dieser inneren Verwandtschaft seiner Fragestellung mit der zeitgenössischen Philosophie und angesichts dessen, daß er zumindest in Deutschland als einer der ersten die Philosophie grundsätzlich als Anthropologie begriff, ist es doch möglich und zu hoffen, daß er die Beachtung findet, die er trotz aller Schwächen verdient und die ihm sein Jahrhundert versagte.

---

[4]) So zeigt sich auch von der Philosophie her, was vor einigen Jahren Jos. Nadler in seinem bekannten Hochland-Aufsatz von der Seite der Literarhistorie zu erweisen gesucht hat (Hochland 1924, Bd. 22, S. 1 ff.), daß mehr als irgend ein anderer Vertreter jener großen Epoche deutscher Geistesgeschichte Herder der Geschichte noch nicht angehört, sondern als eine noch ungeahnte geistige Macht in die lebendige Gegenwart hineinzuwirken vermag. Und gerade die philosophische Betrachtung zeigt, daß sein geistiges Reich nicht, wie Nadler meint, die Formlosigkeit im Gegensatz zur Klassik war, sondern der Ort, wo um eine neue Form gerungen und der Grund zu einer solchen gelegt wurde. Nicht die Grenzenlosigkeit des Gefühls war Herders Ziel, sondern eine neue Anthropologie.

[5]) Hier dürfte wohl die Hauptbedeutung seiner Anschauungen für die gegenwärtige Philosophie liegen und nicht wie Litt in seinem neuen Buche meint — a. a. O. S. 6 — in den vielseitigen Beziehungen zu einzelnen Kontroversen derselben. Für die Philosophie ist die entscheidende Fragestellung selbst das Wesentlichste und es ist eben das Charakteristische, daß gerade hier, in der den verschiedenen Denkern gemeinsamen allgemeinen Fragestellung, eine Übereinstimmung sich findet.

Literaturangabe.

Bender, A.: Thomas Abbt. Bonn 1922.
Bernoulli, Chr.: Die Psychologie des K. G. Carus. Jena 1925.
Boor, W. de: Herders Erkenntnislehre in ihrer Bedeutung für seinen religiösen Realismus. Gütersloh 1929.
Carus, K. G.: Psyche. Stuttgart 1851.
— Organon der Erkenntnis der Natur und des Geistes. Leipzig 1853.
Croce, B.: Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie. Heidelberg 1909.
Delekat, F.: Joh. Heinrich Pestalozzi. Leipzig 1926.
Dilthey, W.: Gesammelte Schriften. 7 Bde. Berlin und Leipzig 1914 ff.
Doerne, M.: Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie. Leipzig 1927.
Düntzer, H.: Herders Ges. Werke. 24 Bde. Berlin 1879 ff.
Erdmann, Joh. Ed.: Grundriß der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. 2 Bde. Berlin 1896.
Feuerbach, L.: Sämtl. Werke. Hrsg. Bolin u. Jodl. 10 Bde. Stuttgart 1903 ff.
Freudenthal, J.: Spinoza. 2. Aufl. 2 Bde. Heidelberg 1927.
Gelpcke, E.: Fichte und die Gedankenwelt des Sturm und Drang. Leipzig 1928.
Gemmingen, O. Frhr. v.: Vico, Hamann und Herder. Diss. München 1919.
Griesebach, E.: Gegenwart. Halle 1927.
Grimm, Jac.: Über den Ursprung der Sprache. Berlin 1806.
Groos, H.: Der deutsche Idealismus und das Christentum. München 1927.
Haering, Th.: Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Bd. 1. Berlin und Leipzig 1929.
Hamann, J. G.: Schriften. Hrsg. von F. Roth. 8 Bde. Berlin 1821—43.
Hartmann, N.: Die Philosophie des deutschen Idealismus. Bd. 1. Berlin und Leipzig 1923.
Haym, R.: Herder, nach seinem Leben und seinen Werken. 2 Bde. Berlin 1880.
Hegel, G. W. F.: Werke. Bd. 1—5, 10, 15. Berlin 1832 ff.
Heidegger, M.: Sein und Zeit. Bd. 1. Halle 1927.
Heimsoeth, H.: Die sechs großen Themen der abendl. Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. Berlin 1922.
Heimsoeth, H.: Metaphysiche Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. Kantstudien 1924, Bd. 29, S. 121 ff.
Heinemann, Fr.: Wilh. v. Humboldts philos. Anthropologie u. Theorie der Menschenkenntnis. Vorr. Halle 1929.
Herder, J. G.: Sämtl. Werke. Hrsg. von B. Suphan. 32 Bde. Berlin 1877—99.
Herrigel, H.: Das neue Denken. Frankfurt 1928.
Hoffart, E.: Herders „Gott". Diss. Erlangen 1917 (Bausteine, Bd. 16).
Huch, R.: Blütezeit und Verfall der Romantik. 2 Bde. Leipzig 1926.
Jacobi, F. H.: Werke. 6 Bde. Leipzig 1812—1825.
— Idealismus und Realismus. Breslau 1787.
— Lehre des Spinoza. Breslau 1785.
— Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig 1810.
Jacoby, G.: Herders und Kants Aesthetik. Leipzig 1907.
— Herder als Faust. Leipzig 1911.
Jaensch, E. R.: Pestalozzi. Leipzig 1927.
— Monographien zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie und Wirklichkeitsphilosophie. 1. 2. Berlin 1929.
— Die Eidethik und die typologische Forschungsmethode. Leipzig 1925.

Jaspers, K.: Psychologie der Weltanschauungen. 3. Aufl. Berlin 1925.
Jodl, Fr.: Ludwig Feuerbach. Stuttgart 1921.
Kant, J.: Logik. Hrsg. von Jäsche. Berlin 1869.
— Sämtl. Werke. Hrsg. von Rosenkranz und Schubert. 12 Bde. Berlin 1838—42.
— Werke, Akad. Ausg. Bde. 3—8, 11. Berlin 1902 ff.
Karrer, O.: Meister Eckehart. München 1926.
Klages, L.: Geist und Seele. Zeitschr. für Dtsche. Psychologie. Bd. 1, H. 5, S. 385 ff. Langensalza 1917.
— Vom Wesen des Bewußtseins. Leipzig 1924.
— Der Geist als Widersacher der Seele. 2 Bde. Leipzig 1929.
Kluckhohn, P.: Persönlichkeit und Gemeinschaft. Halle 1925.
Koch, Franz: Herder und die Mystik. Blätter für Dtsche. Philosophie 1927/28, S. 22 ff.
Köhler, W.: Intelligenzprüfungen an Anthropoiden. Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Phys.-math. Kl. 1917.
Kommerell, M.: Der Führer in der deutschen Literatur. Berlin 1929.
Korff, A. H.: Humanismus und Romantik. Leipzig 1924.
— Geist der Goethezeit. Bd. 1. Leipzig 1923.
Kronenberg, M.: Geschichte des deutschen Idealismus. 2 Bde. München 1912.
— Herders Philosophie. Heidelberg 1889.
Kühnemann, E.: Herders Leben. 2. Aufl. München 1912.
Lasson, G.: Hegels Phänomenologie des Geistes. Vorr. Leipzig 1907.
Lehmann, R.: Herders Humanitätsbegriff. Kantstudien Bd. 24, H. 3, S. 242.
Leibniz: Kleinere philosophische Schriften. Leipzig o. J. (Reclam).
— Nouveaux essais sur l'entendement humain. Dtsch. von Schaarschmidt. 2. Aufl. Leipzig 1904.
Lenz, R. J. M.: Ges. Schriften. Hrsg. von E. Levy. 4 Bde. Leipzig 1917.
Litt, Th.: Kant und Herder. Bericht über die Sitzung der Sächs. Akad. der Wiss. vom 15. Jan. 1927. Phil.-hist. Kl. Bd. 71.
— Kant und Herder. Leipzig 1930.
Lütgert, W.: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. 3 Bde. Gütersloh 1923—25.
Muthesius, E.: Herders Gegensatz zu Kant nach der „Metakritik" und seine histor. Gründe. Diss. Marburg 1921.
Nadler, J.: Goethe oder Herder? Hochland 1924, Bd. 22, S. 1 ff.
Nietzsche, Fr.: Werke. Ausg. Kröner. Leipzig 1921.
Palágyi, M.: Naturphilosophische Vorlesungen. Leipzig 1924.
Petersen, H.: Über die Bedeutung der aufrechten Körperhaltung für die Eigenart des menschl. Umweltbildes. Die Naturwissenschaften, Jg. 12, S. 186 ff. Berlin 1924.
Platner, E.: Neue Anthropologie für Ärzte u. Weltweise. Leipzig 1791. Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen z. philosophischen Geschichte. 2 Bde. Leipzig 1784.
Plessner, H.: Die Einheit der Sinne. Bonn 1923.
Die Stufen des Organischen u. der Mensch. Berlin 1928.
Poritzky, J. E.: Franz Hemsterhuis. Leipzig 1926.
Rehmke, J.: Philosophie als Grundwissenschaft. 2. Aufl. Leipzig 1929.
— Logik oder Philosophie als Wissenslehre. Leipzig 1918.
Rickert, H.: Kant als Philosoph der modernen Kultur. Tübingen 1924.
— Die Philosophie des Lebens. 2. Aufl. Tübingen 1922.
Roth, J.: Herders „Metakritik" und ihre Beziehung zu Kant. 1873.
Sauter, J.: Baader und Kant. Jena 1929.
Scheler, M.: Wesen und Formen der Sympathie. Bonn 1923.
— Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 3. Aufl. Halle 1927.
— Umsturz der Werte. 2 Bde. 2. Aufl. 1924.

— Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt 1928.
— Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3 Bde. Leipzig 1923 f.
Schmalenbach, H.: Die Genealogie der Einsamkeit. Logos 8, S. 62 ff.
Schmidt, F. A.: F. H. Jacobi. Heidelberg 1908.
Schmidt, F. J.: Herders pantheist. Weltanschauung. Berlin 1888.
Schopenhauer, A.: Parerga u. Paralipomena. Leipzig o. J. (Reclam).
Schulz, W.: Das Erlebnis der Individualität bei W. v. Humboldt. Dtsche. Vierteljahrsschr. Jg. 7, H. 4, S. 654 ff.
Schulze, G. E.: Kritik der theoretischen Philosophie. 2 Bde. Hamburg 1801.
— Aenesidemus. Berlin 1911. (Neudrucke d. Kant-Ges. Bd. 1.)
Shaftesbury, C. A.: Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times. 3 Bde. 1727.
Siegel, C.: Geschichte der deutschen Naturphilosophie. Leipzig 1913.
— Herder als Philosoph. Stuttgart 1907.
Stadelmann, R.: Der historische Sinn bei Herder. Halle 1928.
Stefansky, G.: Das hellenisch-deutsche Weltbild. Bonn 1925.
Stephan, H.: Herders Philosophie. Leipzig 1906.
Sturm, W.: Herders Sprachphilosophie. Diss. Breslau 1917.
Sulzer, J. G.: Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen. Berlin 1762.
Suphan, B.: Herder als Schüler Kants. Zeitschr. f. deutsche Philologie, Bd. 4, S. 225 ff. 1872.
Tetens, N.: Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Berlin 1913. (Neudrucke d. Kant-Ges. Bd. 9.)
Troeltsch, E.: Der Historismus und seine Probleme. Tübingen 1922.
Turmarkin, A.: Herder und Kant. Bern 1896.
Uexküll, J. v.: Umwelt und Innenwelt der Tiere. Berlin 1921.
Unger, R.: Herder, Novalis, Kleist. Stud. üb. d. Entwicklung d. Todesproblems . . . Frankfurt 1922.
— Hamann und die Aufklärung. 2 Bde. Jena 1911.
Vollrath, W.: Die Auseinandersetzung Herders mit Spinoza. Diss. Gießen 1911.
Vorländer, K.: Die Philosophie unserer Klassiker Lessing, Herder, Schiller, Goethe. Berlin 1923.
Weiser, Chr. Fr.: Shaftesbury und das deutsche Geistesleben. Leipzig 1916.
Willmann, O.: Geschichte des Idealismus. 3 Bde. Braunschweig 1907.
Windelbrand, W.: Geschichte der neueren Philosophie. 2 Bde. Leipzig 1922.
Wolf, H.: Die Genielehre des jungen Herder. Dtsche. Vierteljahrsschr. 1925, Bd. 3, S. 401 ff.
Wundt, M.: Kant als Metaphysiker. Stuttgart 1924.
Ziegler, H. E.: Der Begriff des Instinktes einst und jetzt. Jena 1920.

Lebenslauf.

Ich, Otto Karl Friedrich Knorr, wurde am 10. November 1904 als Sohn des Schreinermeisters Gustav Knorr und seiner Ehefrau Sophie, geb. Dufft, in Neustadt b. Coburg, Kreis Oberfranken geboren. Ich besitze die bayerische Staatsangehörigkeit und bin evangelischen Bekenntnisses.

Von Ostern 1910 bis Ostern 1919 besuchte ich die Mittelschule meines Geburtsortes und trat alsdann in die Obertertia der Oberrealschule zu Coburg ein. Von Ostern 1921 an besuchte ich die meinem Heimatort näher liegende Oberrealschule zu Sonneberg in Thür. und verließ diese Anstalt mit dem Zeugnis der Reife im März 1924.

Vom April 1924 bis Ende März 1925 war ich als Lehrling, dann als Volontär in der Commerz- und Privatbank zu Sonneberg tätig. Vom Sommersemester 1925 bis zum Wintersemester 1925 einschließlich studierte ich an der Universität Erlangen Philosophie, Germanistik und Geschichte, insbesondere Philosophie, vom Sommersemester 1926 bis zum Wintersemester 1926 einschließlich in Marburg hauptsächlich Philosophie und Germanistik, vom Sommersemester 1927 bis Wintersemester 1927 einschließlich in Cöln, hauptsächlich Philosophie, und vom Sommersemester 1928 bis Wintersemester 1928 einschließlich wiederum in Marburg Philosophie, Germanistik und Geschichte.

Das Rigorosum bestand ich am 24. Juli 1929. Seitdem halte ich mich in Erfurt, später in Leipzig als Bibliotheksvolontär auf.

Meine Lehrer waren in Erlangen: Hensel, Leser, May, Saran, Brunstädt, Althaus, Schmeidler, Schulte, Zocher, in Cöln: Scheler, Pleßner, N. Hartmann, Spahn, Ziekursch, Bertram, v. d. Leyen, in Marburg: Frank, Heidegger, Jaensch, Rehmke, Busch, Stengel, Elster und Helm.

Ihnen allen bin ich zu aufrichtigem Danke verpflichtet.